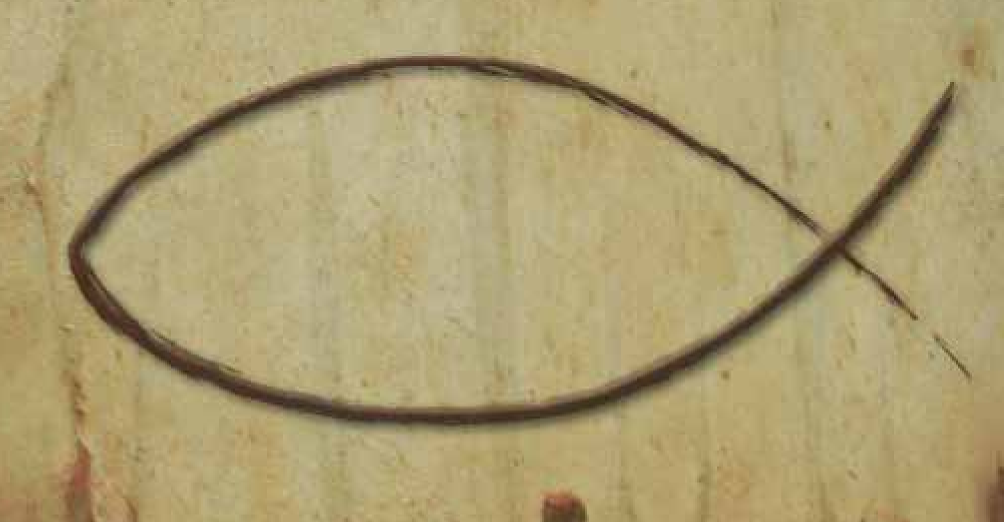
Cristián Parker G. (editor)

# RELIGIÓN, POLÍTICA Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA

## NUEVAS MIRADAS






Instituto de Estudios Avanzados
Universidad de Santiago de Chile



Colección Idea

Editores
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE
INSTITUTO DE ESTUDIOS AVANZADOS
Román Díaz 89 Providencia | Santiago | Chile | Fonos (56 2) 7181350 - 7181360
Email: idea@usach.cl | Sitio Web: www.usach.cl/idea

Co editores:
***ASOCIACIÓN DE CIENTISTAS SOCIALES DE LA RELIGIÓN DEL MERCOSUR (ASCRM)***
http://www.acsrm.org/

RELIGIÓN, POLÍTICA Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA NUEVAS MIRADAS/
RELIGIÃO, POLÍTICA E CULTURA NA AMÉRICA LATINA NOVOS OLHARES
Cristián Parker Gumucio (editor)



Editor: Cristián Parker Gumucio
Registro de Propiedad Intelectual
Nº de Inscripción: 222.497
ISBN: 978-956-303-145-4

Diagramación: Fabiola Hurtado



Impreso en Chile / Printed in Chile

# RELIGIÓN, POLÍTICA Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA

## NUEVAS MIRADAS/

# RELIGIÃO, POLÍTICA E CULTURA NA AMÉRICA LATINA

## NOVOS OLHARES

Cristián Parker G.
(editor)

Paul Freston, Orivaldo Pimentel Lopes Júnior,
Dannyel Brunno Herculano Rezende,
Eugenia Fediakova, Bibiana Astrid Ortega Gómez,
Fortunato Mallimaci, Gizele Zanotto,
Raymundo Heraldo Maués, Eloisa Martin,
Irene Dias de Oliveira, Ricardo Salas, Oscar Osorio
Pérez, Nicolás Guigou, Cristián Parker

# Agradecimientos

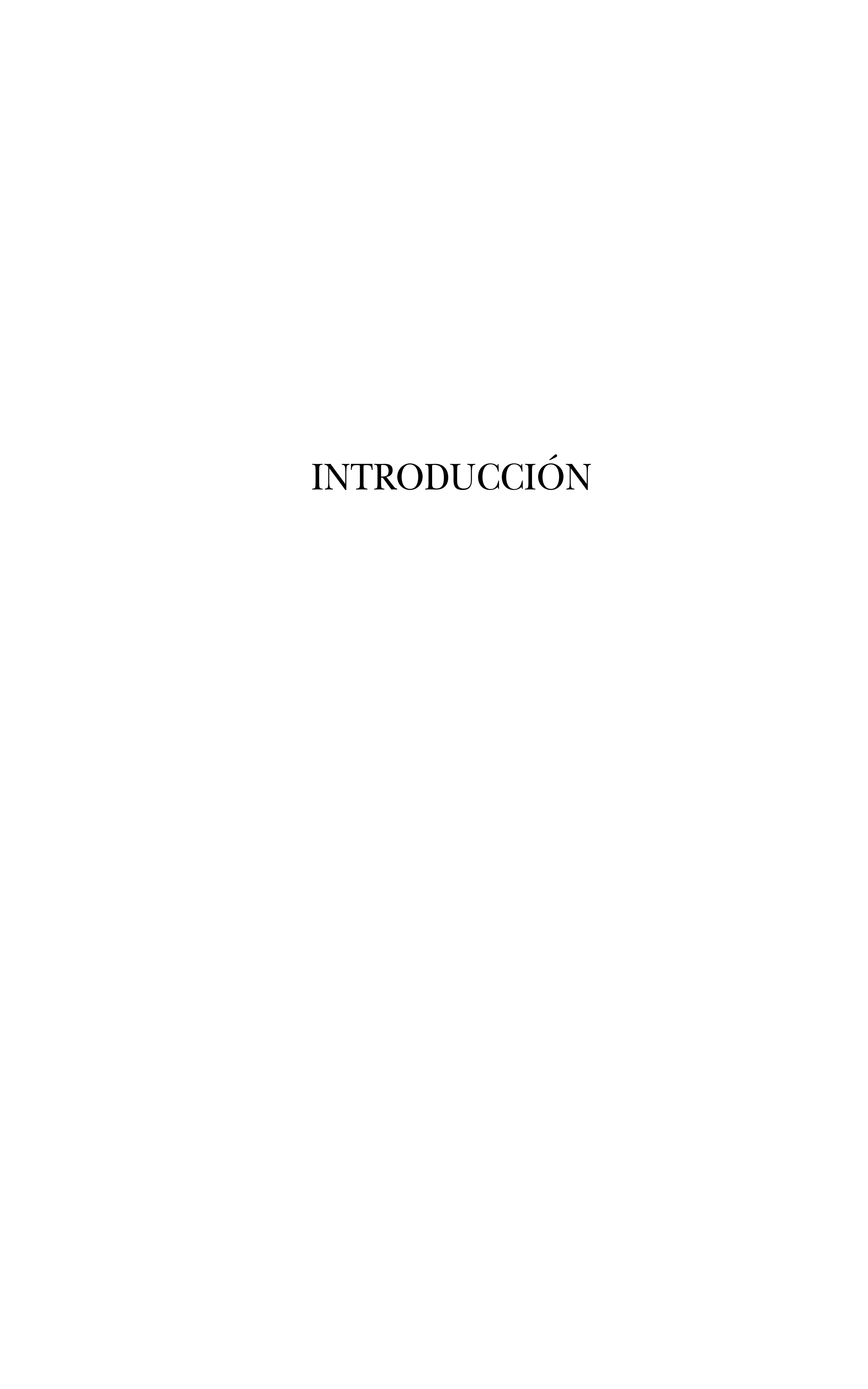
La mayoría de los trabajos aquí reunidos fueron presentados como ponencias en las XV Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Estado /Religiones/ Culturas/ Ciudadanía realizadas en Santiago de Chile y organizadas por la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur. Agradecemos en primer lugar a los autores por sus trabajos ya sea que los prepararan para esas Jornadas o en forma especial para este libro. Agradecemos a la ACSRM y sus directivos, a la fundación MISSIO de Aachen, Alemania por su apoyo financiero y en particular a todos los colegas y amigos que han colaborado en esta edición: Anita Gallardo, Luis Peña, Claudio Peralta y Ricardo Salas. Sin el apoyo de todos ellos esta obra no hubiera podido realizarse. Finalmente agradecemos a los pares evaluadores a los cuales fue sometida la presente publicación.

# Índice

TERCERA PARTE
LOS CATOLICISMOS Y SUS DINÁMICAS POLITICAS, SOCIALES Y CULTURALES



CUARTA PARTE
INTERCULTURALIDAD, ETNICIDAD, IDENTIDADES Y RELIGIÓN



# INTRODUCCIÓN

# 1. Religión, cultura y política en América Latina: nuevos enfoques
## (A modo de introducción)

Cristian Parker Gumucio

Resumen:
La relación entre religión y política en América Latina debe comprenderse en el marco de las transformaciones sociopolíticas y culturales recientes en la era de la post-Guerra Fría y la inserción de las sociedades latinoamericanas a los procesos globales. Las transformaciones del campo religioso latinoamericano y su pluralización creciente y los cambios en la cultura política son claves para la adecuada comprensión de las complejas y transversales relaciones entre el campo religioso y el campo político y entre las creencias de los ciudadanos y sus opciones políticas en la región.
La re-configuración de las sociedades civiles y los estados latinoamericanos, en el proceso de inserción a la globalización capitalista, han modificado los anteriores referentes religiosos y políticos y sus relaciones mutuas caracterizando la particular modernidad en América Latina, elevando la complejidad de esas relaciones e imposibilitando enfoques reductivos. Este libro pretende entregar elementos de comprensión de este nuevo abordaje al tema que ha sido propuesto: religión, política y cultura en América Latina.

## Religião, cultura e política na América Latina: novas abordagens (A título de introdução)

Resumo:
A relação entre religião e política na América Latina deve ser entendida no contexto das transformações sócio-políticas e culturais na era recente do pós-Guerra Fria e da integração das sociedades latino-americanos aos processos globais. As transformações do campo religioso latino-americano e pluralização crescente e mudanças na cultura política são a chave para a compreensão das relações complexas e transversal entre o religioso e o político e entre crenças os cidadãos e as opções políticas no região.
A reconfiguração das sociedades civis e dos estados latino-americanos no processo de inserção à globalização capitalista mudaram as referências religiosos e políticos anteriores e suas relações mútuas que caracterizam a modernidade particular na América Latina, aumentando a complexidade dessas relações e tornando abordagens redutoras impossíveis. Este livro tem como objetivo fornecer elementos de compreensão desta nova abordagem ao assunto que tem sido propostos: religião, política e cultura na América Latina.

La relación entre religión y política en América Latina ya no puede entenderse más en forma directa. El análisis de las mediaciones culturales es clave para la adecuada comprensión de las complejas y transversales relaciones entre el campo religioso y el campo político y entre las creencias de los ciudadanos y sus opciones políticas en la región. Este libro pretende entregar elementos de comprensión de este nuevo abordaje al tema que ha sido propuesto: religión, política y cultura en América Latina.

Las transformaciones políticas y socioculturales de las últimas décadas, en el marco de la inserción de las sociedades latinoamericanas en el capitalismo global de principios del siglo XXI, han estado influyendo en las transformaciones del campo religioso, haciendo que su pluralidad se vea acentuada. Al mismo tiempo las transformaciones de las relaciones clásicas entre estado y religión en contextos de procesos de redemocratización, junto a los procesos anteriores, hacen que ya no se dé esa correspondencia típica del siglo XX, en contexto de Guerra Fría, que determinaba que los creyentes se inclinaban proporcionalmente más hacia posturas conservadoras y los no creyentes y ateos hacia posturas progresistas y de izquierda. Los viejos moldes se han roto y el pluralismo en política de parte de las distintas opciones religiosas –correlativo a una diversidad religiosa y cultural mucho más prominente– se evidencian en los distintos contextos políticos nacionales haciendo que el factor religioso ya no constituya más un componente central en la lucha ideológica y política como lo fuese hasta fines del siglo pasado y, sin embargo, continúe siendo un factor de cohesión social funcional a la gobernabilidad democrática.

## 1. Nueva relación religión y política en América Latina

La relación entre religión y política ha sido un tema de gran interés en América Latina desde la década de los años 60 cuando luego del triunfo de la Revolución Cubana el año 1959 en febrero del año 1966 muere el cura Camilo Torres Restrepo militando en la guerrilla marxista colombiana. Este evento fue el precursor de muchos acontecimientos que llevaron, durante las décadas siguientes, a sectores relevantes de la Iglesia católica, y a varios grupos protestantes, a desarrollar una acción evangelizadora y

social en medios populares, y a organizar las comunidades de base, en la perspectiva de la Teología de la Liberación.

La visita del Papa Benedicto XVI a Cuba en marzo de 2012 y su entrevista personal con Fidel Castro, marca un hito que aproxima al estado y a la iglesia en un contexto en el cual históricamente el régimen marxista había discriminado a los creyentes y perseguido a las iglesias. Pero es también uno de los signos de todo un giro histórico de la relación religión y política en América Latina, como resabio de la época de la Guerra Fría que tanto marcó está relación durante más de cuarenta años en el continente.

Recordemos que la Revolución cubana encabezada por Fidel Castro se había proclamado marxista-leninista y que por razones eminentemente ideológicas durante sus primeros años había perseguido a las Iglesias y a los creyentes. La propia Iglesia Católica actuó y fue considerada como un poder amenazante y parte de la oposición.

Las relaciones Estado-Iglesia en Cuba mejoraron significativamente cuando en 1991, luego del derrumbe del imperio soviético, el IV Congreso del Partido Comunista aprobó el ingreso de creyentes a sus filas y en el año 1992, se introdujeron modificaciones a la Constitución, declarando el carácter laico del estado cubano.

El Papa Benedicto XVI venía de visitar México, otro caso paradigmático. Desde el siglo XIX y más acentuadamente con la Revolución Mexicana de 1910, el estado mexicano se había laicizado llegando a una postura de mayor radicalidad antirreligiosa en la década de 1920 cuando la imposición de los artículos anti-católicos de la Constitución de 1917, generó la rebelión Cristera (Meyer, 1980), un levantamiento armado de comunidades campesinas, laicos, presbíteros y religiosos que significó un sangriento conflicto armado entre 1926 y 1929. El triunfo del gobierno del Partido Revolucionario Institucional –cuya hegemonía monopartidista se prolongó hasta 1989– se materializó en un "modus vivendi" donde las autoridades civiles optaron por no aplicar las leyes y las autoridades religiosas decidieron no disputar de manera pública las restricciones que les habían sido impuestas (Gómez 2012).

Iniciando la segunda década del siglo XXI resulta muy sugerente que Benedicto XVI –otrora el Cardenal que persiguiera a la teología de la liberación– haya visitado Cuba y no se reuniera

con los disidentes (levantado las críticas de los anticastristas), en tanto, apareciese apoyando al derechista PAN del Presidente Felipe Calderón (como acusa la izquierda mexicana). Más allá del realismo de la política Vaticana hay que interpretar estos hechos en el marco de las nuevas relaciones entre religión y política en América Latina.

Junto a la justificación oficial de celebrar el bicentenario de la independencia de México y los 400 años de la aparición de la patrona de Cuba, la Virgen de la Caridad del Cobre, el objetivo principal parece haber sido reforzar y vigorizar el catolicismo latinoamericano, en un continente donde viven casi la mitad de todos los católicos del mundo y que tiene como referencia al creciente catolicismo latino en EEUU. Este catolicismo que se ve desafiado por el crecimiento evangélico y por el pluralismo religioso y cultural en un continente en el cual durante siglos gozara del monopolio en el campo religioso.

La motivación del Papa por vitalizar la tradición católica de los pueblos latinoamericanos, es lanzada precisamente desde dos países en los cuales históricamente la Iglesia católica había tenido grandes confrontaciones con sus estados y que ahora se han caracterizado por su mayor tolerancia y apertura hacia la libertad religiosa.

## 2. Las corrientes del cristianismo latinoamericano y sus opciones políticas y culturales

Los nuevos datos de la realidad nos indican que la presencia de lo religioso en el campo político latinoamericano ya no puede ser interpretada con esquemas ideológicos o reduccionistas como lo hiciera la ciencia política hasta hace poco. Los argumentos de tipo religioso ya no constituyen fuentes para las ideologías como fuera durante gran parte del siglo pasado, pero tampoco puede interpretarse la influencia de lo religioso en el campo político como la directa influencia monocausal de la ingerencia de las jerarquías eclesiales en este campo. En el marco de la post-Guerra Fría las opciones políticas de los fieles –en tanto ciudadanos en países con procesos de democratización en marcha– no parecen inspirarse directamente de sus creencias religiosas. Ello es fruto

de un proceso de independización de las creencias respecto a las opciones políticas a lo cual ha contribuido la evolución reciente de las dos grandes corrientes que vincularon cristianismo y política desde la segunda mitad del siglo XX: la democracia cristiana y la teología de la liberación en una sociedad cuyo campo religioso y cultural es ahora mucho más plural que nunca antes.

Durante el siglo XX a partir del surgimiento y desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia (Scannone, 1987), cuyo pintapié la había dado a fines del siglo XIX, el Papa Leon XIII con su Encíclica Rerum Novarum (1891), se formaron partidos demócratas cristinos en varios países latinoamericanos. Estos se fueron desarrollando hacia la segunda mitad de siglo con lo que en el campo católico, y en general en el cristianismo latinoamericano, las corrientes conservadoras fueron siendo desplazadas por estas nuevas tendencias social cristianas que, inspiradas en el humanismo cristiano de Maritain, buscaban una alternativa al capitalismo liberal y al socialismo marxista. No sería hasta fines de la década de los años 60 cuando la aplicación de las orientaciones del Concilio Vaticano II (1962-1965) a América Latina con la Conferencia de Obispos en Medellín, Colombia (1968), se comenzaron a perfilar tendencias de un cristianismo más radical conocido como "cristianismo liberador" (Gutiérrez, 1972; Gómez de Souza, 1993). De esta manera todavía hacia fines del siglo XX era posible afirmar que el campo cristiano latinoamericano estaba dividido en tres grandes corrientes: las conservadoras, las centristas social cristianas y las de izquierda, liberadoras. Ellas inspiraban de manera directa o indirecta una multitud de opciones políticas en todo el espectro político del continente; inspiraban de manera indirecta a partidos y organizaciones políticas e inspiraban las posiciones de los fieles en tanto que ciudadanos de a pie.

Pero la gran novedad introducida por las transformaciones del cristianismo latinoamericano en los años 70 y 80 del siglo pasado fue la legitimación de opciones de izquierda y la refutación del viejo predicamento marxista que señalaba a la religión como el "opio del pueblo". En los años sesenta luego de la Revolución cubana y del martirio de Camilo Torres, primero fue el movimiento del diálogo cristiano marxista, luego fue el surgimiento de movimientos políticos de inspiración socialista y cristiana y finalmente fue la incorporación de cristianos a partidos

y movimientos marxistas. Toda una evolución pero que todavía hasta fines de los 80 se realizaba en el contexto de la confrontación Este-Oeste, lo que todavía significaba que el "cristiano-marxista" era considerado un heterodoxo por una ideología dominante conservadora que entendía que la civilización occidental cristiana debía defenderse de la amenaza comunista y atea.

Las dos grandes corrientes que transformaron el campo religioso-político latinoamericano durante la segunda mitad de siglo XX fueron la democracia cristiana y la teología de la liberación (Lynch, 1991). Pero su comprensión histórica debe anotar que se trataba de dos movimientos bastante distintos. En el primer caso era un movimiento político, laico no confesional, con una inspiración doctrinal social cristiana y que incluye a distintos partidos con diversidad de estrategias políticas y electorales (Grenoville, 2011); en el segundo caso debemos hablar más bien de un movimiento de la iglesia de los pobres, confesional e inspirado en la teología de la liberación (Scannone, 1987; Silva, 2009) . Este último movimiento no debe confundirse con los movimientos políticos de izquierda y socialistas que en distintos países de América latina desde los 70 y 80 incorporaron en sus filas a grandes contingentes de cristianos y se inspiraron, de forma directa o indirecta, en algunos elementos cristianos liberadores (Correa, 1986).

Pero el cambio más importante en relación al nuevo panorama que estamos analizando se ha producido durante la primera década del siglo XXI, con los avances del proceso de democratización en todos los países latinoamericanos, desde México hasta Argentina y Chile, pasando por toda Sudamérica y Centroamérica. La religión se ha transformado en un factor que ya no inspira de manera directa y fundamental a las diversas opciones políticas. En el caso del cristianismo encontramos referencias a sus valores en todos o una gran cantidad de movimientos o partidos que van desde la derecha hasta la izquierda. La afirmación de las creencias religiosas y de la fe ya no son patrimonio exclusivo de los grupos conservadores y el ateismo tampoco aparece inevitablemente asociado con la izquierda. Incluso partidos y movimientos que históricamente habían estado inspirados por valores antirreligiosos, como el partido comunista, o laicistas, como el PRI mexicano, el Partido Liberal o Radical en varios países, o partidos semejantes, inspirados en ideologías anticlericales, han cesado sus políticas antirreligiosas y han aplicados políticas de

respeto y tolerancia, incluso a veces se han reconciliado con las iglesias y ciertos valores cristianos.

Las evoluciones propias del campo político latinoamericano y del campo religioso han condicionado una crisis tanto de los partidos demócratas cristianos como de los movimientos cristianos inspirados en la teología de la liberación. En el primer caso el derrumbe del imperio soviético y la crisis post-Guerra Fría afectó tanto a las corrientes marxistas como a las alternativas socialcristianas en muchos países. El caso italiano es un ejemplo paradigmático (Santoni, 2012). En América Latina varios partidos democristianos, los pocos que tuvieron éxito en alcanzar posiciones relevantes en el campo político nacional, se acomodaron a la nueva situación generada en los procesos simultáneos de democratización y al mismo tiempo de inserción neoliberal en el mercado capitalista global. La consecuencia lógica en la búsqueda de alianzas que garantizaran su supervivencia y desarrollo, fue el acomodo a políticas más pragmáticas, la connivencia con alternativas de desarrollo neoliberales y/o la alianza con fuerzas políticas que les significaron dejar de lado sus fuertes inspiraciones doctrinales del ayer[1].

Las corrientes eclesiales liberadoras de una parte y los movimientos políticos y sociales inspirados en el cristianismo liberador, de otra, como el caso del Partido de los Trabajadores (PT) de Brasil, tuvieron trayectorias divergentes. Los grupos eclesiales aunque se han mantenido en su accionar y todavía muchas comunidades subsisten en el trabajo de base, han sido afectados por el giro conservador de la Jerarquía de la Iglesia católica, por el crecimiento de las opciones de iglesias evangélicas, y por el nuevo desafío de los nuevos movimientos sociales locales. Muchos líderes de la Iglesia de los pobres emigraron hacia cargos y posiciones en gobiernos progresistas, muchas ONG se reconvirtieron hacia reivindicaciones mas seculares y ya no inspiradas religiosamente, y muchos procesos fueron transformando esta corriente liberadora que ya no tiene la fuerza que tenía hace unas dos décadas.

[1] Actualmente son relevantes en la competencia política nacional, el Partido Demócrata Cristiano (PDC) chileno y el PAN mexicano. Entre las democracias cristianas en decadencia destacan el Comité de Acción Política y Electoral Independiente (COPEI) venezolano, y las democracias cristianas de El Salvador, Guatemala y Perú (Grenoville, 2011).

En el propio campo cristiano conservador el panorama se ha pluralizado ya que por una parte han surgido una variedad de movimientos de espiritualidad que han venido a competir internamente en el campo católico (López, 2004), con movimientos como el Opus Dei, y varios movimientos protestantes y evangélicos apolíticos y abstencionistas han ganado terreno. El propio campo conservador pentecostal se ha fraccionado. En síntesis la corriente cristiana conservadora en América Latina ya no presenta un frente unido y si bien en torno a ciertas cuestiones morales como la lucha contra el aborto y el matrimonio homosexual une coyunturalmente a Iglesias y corrientes, católicas, protestantes y evangélicas, se trata de acuerdos pasajeros que tienen impactos menos consistentes y duraderos en el escenario político.

La influencia del factor religioso se ha transformado de tal manera y sus relaciones se han hecho tan diversas y transversales con las opciones políticas que desde hace muchos años se escucha declarar a connotados dirigentes políticos de derecha su confesado ateísmo y a destacados dirigentes de partidos de la nueva izquierda que tuviesen inspiración marxista, su declarada fe cristiana. Los nuevos tiempos han transformado pues esta relación religión y política.

## 3. Crisis del marxismo, crisis de las utopías y nuevos espacios de articulación religión y política

Un acontecimiento histórico de gran envergadura que, sin duda, afectó tanto al campo político como al campo religioso latinoamericano fue el derrumbe del socialismo real encabezado por la ex Unión Soviética. Este evento no sólo puso término al período de la Guerra Fría, y por ende a la clasificación en partidarios de la libertad promovida por el capitalismo occidental y los partidarios de la justicia promovida por el socialismo real del este. También significó la crisis del marxismo y ese giro histórico que se llamó la “crisis de las utopías” que en el marco del ascendente movimiento intelectual del “post modernismo” llamó a superar el racionalismo y a iniciar la búsqueda de nuevos referentes culturales (incluso místicos-religiosos) declarando el “fin de las ideologías”. La crisis de las ideologías de Guerra Fría, el

predominio de la hegemonía norteamericana y la globalización de los mercados y de la economía capitalista, asentados en la preponderancia del neoliberalismo, transformaron desde mediados de la década de los 80 todo el panorama cultural, político e incluso religioso del mundo.

Cada región del planeta vivió sus sacudidas y por cierto las transformaciones en Europa fueron muy distintas a las ocurridas en Asia-Pacífico, destacando el fenómeno Chino e Indio. Los países del Medio Oriente, África y América Latina vivieron sus propios procesos. La tendencia a la "desideologización" de la política significó el predominio del proceso de individualización, la cultura de consumo, el predominio del mercado, la desafección de la política y el debilitamiento de los imaginarios colectivos (Lechner, 2006).

Pero en el campo político la lógica del pragmatismo cedió paso a la hegemonía de nuevos grupos políticos: la "renovación de la política" no sólo sirvió en América Latina para regenerar, incluso "reinventar", alternativas populistas y de nuevas corrientes y movimientos sociales, sino que también en muchos casos a la silenciosa hegemonía de nuevos grupos tecnocráticos en el poder (Joignant y Guell, 2011). Incluso gran parte de los fundamentos ideológicos de las nuevas izquierdas ya no se pueden encontrar en el proclamado marxismo sino en posturas ex o post marxistas (Aguirre, 2008).

Todo ello modificó los discursos políticos y posibilitó la mayor visibilidad de reivindicaciones concretas y de grupos locales, despojando a la acción política y a los discursos políticos del aire épico y heroico, con connotaciones utópicas, de épocas anteriores, lo que precisamente posibilitaba engarzar esos discursos y prácticas con contenidos religiosos de transformación histórica. Esta suerte de "secularización" de la política –que busca ahora ser revertida por los discursos de la nueva izquierda como las propuestas de Hugo Chavez, Evo Morales o Rafael Correa– despojó al campo político de elementos de anclaje en fundamentos religiosos.

Este mayor pragmatismo político funda sus opciones en la obtención de resultados políticos concretos que beneficien a las masas y obtengan réditos electorales, pierden relevancia sus argumentaciones ideológicas y valóricas, y se alejan de la propuesta de transformaciones históricas radicales y estratégicas.

La transformación de las formas de acción colectiva dio origen a actores sociales más fluctuantes, más ligados a lo sociocultural que a lo político-económico y más centrados en reivindicaciones por calidades de vida y por inclusión que en proyectos de cambio social global (Garretón, 2002).

Desde la puesta en práctica del consenso de Washington (1989) por el complejo político-económico-intelectual norteamericano que incluía organismos financieros internacionales (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial), y organismos de gobierno (Congreso de los EEUU, Reserva Federal, etc.) con sus políticas de austeridad fiscal, reducción del estado, liberalización de los mercados y financiera, desregulación de mercados y promoción de la inversión extranjera[2] la política y la cultura política latinoamericana cambió.

Aún cuando ya se venían aplicando políticas neoliberales desde antes, como en el caso chileno, los gobiernos de distinto signo se acogieron a las políticas neoliberales en casi todos los países latinoamericanos. Ello creó un espacio de acción a elites burocráticas y tecnocráticas en los Estados, y de los organismos internacionales, en el marco de los procesos de recuperación democrática a nivel mundial y en América Latina. En este contexto los discursos religiosos en los países de Europa del Este, tanto como en los países latinoamericanos, se retrotrajeron de su intervención en el campo político y se orientaron hacia valores propiamente religiosos y morales. La clave del discurso religioso conservador que durante décadas estuvo subyacente: la defensa del orden religioso occidental frente a la amenaza del sistema comunista ateo, dejó de tener sentido.

En efecto, todavía en los años 70 y 80 el discurso de las derechas recurría a un anticomunismo cuya fundamentación valórica se cubría de sacralidad: se trataba de defender la civilización cristiana frente a la arremetida del comunismo ateo. Muchas iglesias también apoyaban ese discurso legitimando sacralmente desde el púlpito ese anticomunismo agresivo y emocional con una teología de cristiandad reafirmada frente a la amenaza comunista.

[2] Ver Petras y Morley, 1999; Bell y López, 2007; Lepre, 2008; Capurro, 2008.

La crisis del marxismo se dio, en paralelo, hacia la década de los 80 con un encuentro histórico de cristianos y marxistas en las luchas contra las dictaduras militares en Sudamérica y los regimenes autocráticos en Centroamérica[3]. Pero hacia fines de los 80 e inicios de los 90, iniciada ya la transición democrática en los regímenes del ex-bloque soviético, incluso los teólogos de la liberación que tanto habían sido criticados por la iglesia conservadora por llevar demasiado lejos el pretendido matrimonio del cristianismo con el marxismo, declaraban que el marxismo era solo un instrumento de análisis y no era una pieza clave y fundante de los contenidos básicos de la teología de la liberación (Gustavo Gutiérrez, 1986).

La clave derecha e izquierda dejó de ser, entonces, el eje clasificatorio pertinente para encasillar las posturas de los cristianos y no creyentes en política.

La elección democrática de Jean Bertrand Aristide, ex sacerdote católico, cercano a la teología de la liberación como presidente de Haití en 1991, marcó un hito en el nuevo escenario en el cual se daba esta relación religión-política y cultura en América Latina post-guerra fría

Con las crisis políticas vividas durante la década de los 90 el ascenso de corrientes políticas contrarias a las tendencias neoliberales no se hizo esperar. Lo notable en estos movimientos políticos progresistas, populistas y de izquierda, en esta nueva izquierda de América Latina, es que ya no son antirreligiosos. Incluso se apoyan muchas veces en referentes, valores y símbolos religiosos, lo que hubiese sido impensable en plena época de la Guerra Fría.

Los casos que evidencian Hugo Chávez en Venezuela y Dilma Rousseff en Brasil son divergentes pero paradigmáticos. Ambos han tenido una postura bastante especial en relación a la religión. Hugo Chávez, proclamado fundador del Socialismo del Siglo XXI, ha declarado en varias oportunidades su fe cristiana y el haberse inspirado en valores de justicia de la teología de la liberación. Inclinación religiosa que se ha visto acentuada a título personal con motivo de su lucha contra la enfermedad del cáncer en época reciente. Sin embargo, sus creencias cristianas

[3] Cabe mencionar especialmente los regímenes militares o autoritarios en Brasil, Chile, Argentina, Uruguay, Bolivia y en Centroamérica en El Salvador, Guatemala, Honduras y Nicaragua.

no obstan para que haya solicitado apoyo espiritual también en maestros y rituales de la santería.

Dilma proviene de un movimiento como el Partido de los Trabajadores (PT) que surgió en la época de la dictadura, en una buena medida al amparo de las Iglesias e inspirados varios de sus dirigentes en la teología de la liberación. Pero en la medida en que los años de gobierno de su antecesor Lula da Silva fueron pragmatizando los contenidos ideológico -socialistas y cristianos- del PT, en esa medida Dilma aparecía en las elecciones con una postura poco religiosa e incluso inclinada hacia valores rechazados por las iglesias como el aborto. La estrategia electoral de Dilma, ante José Serra que contaba con más apoyo de las iglesias, fue precisamente garantizar que ninguna bandera abortista sería apoyado bajo su gobierno y varió su imagen hacia una persona comprometida en rituales y valores cristianos (visitando templos católicos y evangélicos profusamente durante su campaña) (Mariano y Oro, 2012).

El caso de Evo Morales es paradigmático, en otro sentido, por cuanto al declarar en sus opciones socialistas-indigenistas que la Iglesia católica debía ser superada y debían suprimirse las clases de religión católica en las escuelas públicas, se enfrentó a la jerarquía pero no porque él tuviese personalmente inspiración irreligiosa o anticlerical sino porque la reivindicación que su gobierno hace de los valores, identidades y culturas ancestrales indígenas le lleva a revalorizar cultos indígenas y símbolos como la Pacha Mama, que vienen a cuestionar la preeminencia de simbologías católicas en el estado boliviano.

Ya hemos mencionado el caso Mexicano donde la cuestión religiosa ha variado sustancialmente, desde un régimen laicista que desde la Revolución en 1910 y la posterior institucionalización con la hegemonía del PRI, mantuvo durante ochenta años un veto a la presencia pública de lo religioso, hasta la asunción del PAN en 2000 y las recientes elecciones de Peña Nieto un confeso católico, militante del históricamente laicista PRI.

En el caso de líderes de la nueva izquierda latinoamericana como Daniel Ortega, Hugo Chavez, Rafael Correa éstos se presentan como cristianos, creyentes y revolucionarios. El caso del destituido presidente de Paraguay, Fernando Lugo, un ex obispo, partidario de la teología de la liberación, es sintomático del tipo de efectos que este movimiento produjo en diversos círculos

sociales y políticos, inspiró tomas de posición y militancias laicas pero no llegó nunca a la conformación de movimientos sociales o políticos de tipo confesional. Sus aportes se "secularizaron", se difundieron y difuminaron en un mar de organizaciones y compromisos perdiendo sus explicitas referencias religiosas originarias.

En general, en todos los países latinoamericanos las relaciones estado-iglesia se dan con altibajos relativos tanto a las posturas eclesiales en el plano de la moral y derechos sexuales y reproductivos, como en el plano del reconocimiento institucional de las iglesias evangélicas y otras confesiones.

Los gobiernos de distinto signo se cuidan sobremanera ya no sólo de ganarse el favor de la Iglesia católica –que fuese considerada explícita o implícitamente religión oficial hasta hace algunas décadas en muchos de ellos– sino que buscan congraciarse también con las diversas iglesias protestantes, evangélicas, iglesias independientes y otras confesiones como el judaísmo y el Islam.

Casos como los presidentes Leonel Fernández y Danilo Medina de República Dominica, que no siendo particularmente religiosos, sin embargo se presentan públicamente con respeto por los rituales y simbologías religiosas, especialmente del catolicismo. En Centroamérica, en El Salvador, país religiosamente dividido durante la guerra civil entre cristianos conservadores y cristianos revolucionarios, el presidente Mauricio Funes, un centroizquierdista no caracterizado por su religiosidad, pero que sin embargo se gana la confianza de los líderes religiosos católicos y evangélicos.

En fin los casos contrastantes de las presidentas Michelle Bachelet en Chile y Cristina Fernández en Argentina, una declarada agnóstica y la otra declarada católica, pero ambas afirmando posturas progresistas y apoyando valores liberales en materia de derechos sexuales y familiares. Más allá de roces circunstanciales ambas se mantuvieron preocupadas finalmente de no afectar el accionar de las iglesias y el sentimiento religiosos de las masas.

El caso cubano es especial dada la actitud que tomó la revolución hacia la religión durante muchos años. Hemos mencionado que la visita de Benedicto XVI en 2012 a Cuba, precedida en años anteriores por el Papa Juan Pablo II en 1998, ha marcado una relación totalmente distinta entre estado y religión dando

espacios inéditos a las expresiones creyentes. La coincidencia de Benedicto XVI y de Fidel Castro en una serie de cosas no es una casualidad sino reflejo de una política más pragmática tanto del PC cubano como del Vaticano.

Respecto a las influencias de las corrientes cristianas en política que hemos analizado anteriormente, es claro que las alternativas demócrata cristianas no tuvieron el impacto que esperaban y allí donde se formaron partidos que alcanzaron el gobierno sus perspectivas políticas e influencias actuales o se han pulverizado o reducido ostensiblemente.

En cuanto a los movimientos inspirados en la teología de la liberación no existen investigaciones acabadas acerca de sus influencias en los movimientos políticos actuales pero es muy probable que las consecuencias de sus acciones hayan influido -no de manera confesional- en variadas alternativas de la llamada nueva izquierda en América Latina. No sólo nos referimos a los casos paradigmáticos como Aristide a principios de los 90 o de Lugo a fines de la década del 2000, uno ex sacerdote y el otro ex obispo, sino a lo sucedido en las masas y en los movimientos políticos como en los casos del justicialismo argentino, de los procesos encabezados por Lula da Silva en Brasil, Chávez en Venezuela, Correa en Ecuador, Ortega en Nicaragua, Funes en El Salvador, el Partido Socialista y el Partido por la Democracia en Chile, etc.

En la historia política de América Latina no son escasas las coyunturas en las cuales los grupos dominantes o movimientos populistas han intentado ganarse el favor de –o bien directamente manipular– los sentimientos religiosos de las masas (Parker, 1993: 279-314). Pero ahora las diversas expresiones de religiones populares han ganado autonomía tanto de las jerarquías y dogmas de las iglesias como de las instituciones de elites gobernantes. Adicionalmente la pluralidad de expresiones religiosas y simbólicas, la pérdida del monopolio católico y la pluralidad político-cultural hace que cualquier intento de manipulación tenga sus contrapesos. La relación religión y política ha sido conflictiva durante toda la historia de la América Latina independiente, pero la forma que adquiere el conflicto actualmente es novedosa porque ya no pasa necesariamente por las dos instituciones que usualmente se confrontaban: la Iglesia católica y el estado.

## 4. Creciente pluralismo religioso. Declive del catolicismo y diversidad de opciones políticas

Un factor de primer orden que ha influido para que las creencias y prácticas religiosas de los fieles se entremezclen con opciones políticas en todo el espectro y de manera inédita ha sido la gran transformación del campo religioso latinoamericano dónde el catolicismo (romano) que fuera desde la colonia la religión institucional, oficial y hegemónica[4] ha visto descender considerablemente su presencia y nivel de influencia y en su lugar han aparecido una multitud de alternativas religiosas situando en primer lugar a la notable expansión de los movimientos e iglesias evangélicas[5].

En efecto el campo religioso Latinoamericano, se hace mucho más complejo y plural[6], dejando de ser un "continente católico" con todas las implicancias políticas y culturales que ello implica (Parker, 2012). Las transformaciones del campo político y en especial de los procesos democráticos han redefinido identidades y abierto procesos de cambios en un contexto de diversidad cultural creciente.

El declive del catolicismo se debe a múltiples factores, los hay internos y eternos. En relación a los primeros es necesario anotar, de manera sucinta: la creciente debilidad institucional (vgr. menor

[4] Existen muchas historias del cristianismo en América Latina. Entre las más destacables ver a Dussel, 1972 y Prien 1985. Para una visión global de la historia y situación religiosa en América Latina ver los artículos correspondientes en Barret, 2001 y Patte, 2010.

[5] Sobre el pluralismo religioso y el catolicismo en América Latina ver Parker (2012). Ver también los aportes sustanciales de Hagopian, Inglehart, Levine, Htun, Romero entre otros, en la obra editada por F. Hagopian (2009a). Dos revistas deben ser mencionadas: Dossiê Pluralidade Religiosa na América Latina, en revista Sociedade e Estado, Vol 23, Nº2, mayo-agosto 2008 (ed. por Deis Siquiera y Renée de la Torre) y Religión y Política en una época de Pluralismo, en América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales, Vol 41, diciembre de 2005 (ed. por Daniel H. Levine).

[6] Una valiosa muestra de la pluralidad, diversidad y complejidad creciente del campo religioso latinoamericano es la que se puede observar en los trabajos reunidos en torno al caso argentino en Forni. Mallimaci y Cárdenas (2003); brasileño en Teixeira y Menezes (2006) y mexicano en De la Torre y Gutiérrez (2008).

proporción de sacerdotes y agentes pastorales consagrados/fieles; menor presencia en medios marginales, etc.); la crisis vivida por la teología de la liberación y las CEBs desde la década de los 80; el conservadurismo creciente de la Jerarquía católica en muchos países y sobre todo en aspectos morales; una incapacidad para competir con las otras iglesias en sus orientaciones y acciones misioneras, y una acentuación del aparto y disciplina eclesiásticos en desmedro de una flexibilidad e inserción misionera y pastoral, que la ha llevado a alejarse de las masas creyentes, en las últimas décadas.

No es menor el hecho de que el mundo evangélico se ha expandido con considerable fuerza durante los últimos treinta o cuarenta años[7]. De acuerdo a estadísticas disponibles los protestantes-evangélicos que hacia 1900 alcanzaban al 2,8% de la población de los países iberoamericanos, hacia 2008 alcanzaban al 15,3%. Con casos como Guatemala y El Salvador donde superan ampliamente el 23% y Chile, Honduras, Nicaragua, Brasil y Costa Rica que se elevan muy por encima del 16%. El dinamismo misionero y evangelizador de las iglesias evangélicas, especialmente pentecostales y neopentecostales, su impronta en los medios populares e indígenas, sus formas de predicación, de expresiones rituales y litúrgicas así como su claro mensaje de salvación han convocado a multitudes enormes en contextos sociales de vulnerabilidad e incertidumbre y en marcos culturales propicios para este tipo de expresiones religiosas.

Más allá de esos factores endógenos de debilitamiento del catolicismo y del crecimiento evangélico, hay un conjunto de factores sociales y culturales, exógenos, que han contribuido de manera decisiva a incrementar un pluralismo religioso y cultural en la sociedad latinoamericana.

Entre los grandes factores que han influido desde la década de los 80, para que la influencia y el poder de la Iglesia Católica hayan disminuido, se pueden mencionar a la fuerte influencia de la

[7] Sobre el protestantismo y el fenómeno evangélico en América Latina ver entre otros Lagos, 1988; Martínez, 1989; Stoll 1990; Martin 1990; Mariz, 1995; Gutiérrez, 1995; Gutiérrez, 1996; Mafra, 2001; Barrera, 2001; Winarczyk, 2009; Fediakova, 2011, Fediakova y Parker 2009; Freston 1995, 1998; Orellana 2011; Gooren, 2012;

nueva economía capitalista globalizada que promueve la sociedad de consumo (Houtart, 2001) que difunde valores contradictorios con la cultura católica tradicional; al campo educacional donde se han elevado las tasas de escolarización, los niveles educativos y pluralizado las ofertas educacionales (PRIE, 2002; Parker, 2008[a]; 2009; Muñoz y Bravo, 2011; OREALC-UNESCO, 2011); a la poderosa influencia de los medios masivos de comunicación y las NTIC (nuevas tecnologías de información y comunicación) (Hoover, 1997; Pérez 1997) y finalmente a la emergencia de la interculturalidad con nuevos movimientos sociales, con las migraciones y en especial, con los movimientos indígenas.

Todos estos factores no sólo han impactado al catolicismo, sino que han transformado y están transformando a las culturas latinoamericanas influyendo también en el propio campo político.

En este contexto el catolicismo romano, que fuese la fuerza hegemónica religiosa y cultural, con su gran influencia en el campo político, ahora lucha por recomponer su posición simbólica predominante frente al creciente número de grupos evangélicos y a la diversidad religiosa cultural acentuada. Las temáticas que ha traído la agenda política de las décadas de los 90 y 2000 en casi todos los países desde México hasta Argentina han estado conflictuando a las iglesias en el aspecto moral y social (Romero, 2003). Los nuevos movimientos sociales, de jóvenes, de género, étnicos, de orientación sexual, de pobladores y consumidores, de migrantes, ambientalistas, etc. conllevan connotaciones culturales mucho más fuertes (que opciones ideológicas clásicas) y en ocasiones levantan banderas que se oponen a los discursos de las iglesias con temáticas que, sin embargo, son reivindicadas por parte importante de las sociedades civiles e incluso gobiernos progresistas de la región, como los derechos indígenas, las libertades fundamentales, la no discriminación, el divorcio y el aborto, el matrimonio homosexual, la defensa del medio ambiente, en fin temas para los cuales las iglesias con su antiguo discurso y práctica social no estaban preparadas para enfrentar. La propia política, en sus discursos y prácticas, ha perdido referentes ideológicos y se ha vuelto más pragmática como hemos visto.

Y las opciones religioso-políticas ya no pueden comprenderse por las ideologías de la Guerra Fría. Las iglesias –aún cuando varias de ellas puedan defender valores tradicionales– ya no son

intrínsecamente representantes de opciones conservadoras frente a las opciones liberales, progresistas y socialistas, y las opciones creyentes no se oponen indefectiblemente a las opciones laicistas y no creyentes.

Lo que observamos hoy es que las opciones de los creyentes están sometidas a influencias de diversos tipos y se ubican en todas las posiciones del espectro político. Ya en épocas de democracia y una vez superado el trauma de la Guerra Fría, enfrentadas las sociedades latinoamericanas a una apertura hacia los mercados internacionales y la globalización, los datos nos indican que ya las denominaciones religiosas no eran factores relevantes en la conformación de las opciones políticas.

Las encuestas del World Value Survey de la década de 1990 realizadas en Argentina, Brasil, Chile, Colombia, República Dominicana, El Salvador, Guatemala, México, Perú, Uruguay y Venezuela son reveladoras. Cuando se analiza el cruce de la pegunta acerca de la pertenencia a una denominación religiosa y las opciones en un espectro político de izquierda a derecha, la gran mayoría de los datos nos muestran que las tenencias gruesas de católicos, protestantes y evangélicos no es particularmente diferente de las opciones políticas expresadas por el promedio de la población. Sólo para los casos de Argentina 1995, México 1996 y Perú 1996 hay asociación estadísticas es decir que las opciones religiosas tiene alguna incidencia en influir en las opciones políticas. En el caso Argentina 1995 los católicos tienen una inclinación hacia la centro izquierda[8]; los protestantes de centro izquierda y de centro derecha, "otras religiones" más bien centro izquierda. En el caso México 1996, los católicos manifiestan opciones de centro izquierda y de centroderecha; los protestantes de centro izquierda y de centroderecha; otras religiones tienen igual distribución. Los evangélicos tienen opciones de centro. En el caso peruano de 1996, los católicos manifiestan opciones de centro izquierda; los evangélicos también de centro izquierda.

[8] Para comprender bien el fenómeno, estadísticamente significa que los católicos votan en todo el espectro político pero que por una leve proporción mayor al promedio de la ciudadanía se inclinan por la centro izquierda. En ningún caso analizado las opciones son de mayorías creyentes que tengan inclinaciones hacia posturas políticas absolutas. Tabulaciones del autor sobre base de datos de World Value Survey disponible On Line.

Los miembros de iglesias como testigos de Jehová y Adventistas manifiestan opciones de centro izquierda e izquierda. Es decir no existe ninguna tendencia gruesa en el sentido de que los miembros de diversas denominaciones apoyen opciones claras de tipo conservador o bien opciones claramente de izquierda. Esto nos lleva a sugerir que el clivaje derecha - izquierda ya no serviría para comprender las posturas de los creyentes y tampoco serviría para comprender las posturas de las Iglesias.

Las identidades religiosas no se construyen a partir de premisas ideológicas sino que a partir de premisas simbólico-culturales. Las identidades políticas tampoco se construyen más a partir de opciones primordialmente religiosas sino a partir de opciones de valores e intereses seculares.

## 5. Las transformaciones religiosas latinoamericanas

Las transformaciones del campo religioso latinoamericano como plantea Freston (capítulo dos en este volumen) se da en un continente mayoritariamente cristiano en el cual se da una dinámica desde el "sur global" muy distinta al occidente desarrollado. Las transformaciones del cristianismo, especialmente el de las bases católicas y de las iglesias evangélicas y pentecostales se da muchas veces distanciado de las esferas de poder político y económico y se difunde como una globalización "desde abajo" en un continente que tiene casi la mitad de los católicos del mundo y es el corazón del pentecostalismo mundial. Pero su singularidad, como afirma Freston, es que la división entre católicos y protestantes-evangélicos se mantiene a diferencia del continente europeo en que se diluye y de los continentes asiáticos y africanos en los cuales hay mucha diversidad religiosa y el cristianismo es minoritario. La fractura del campo católico en muchos países no provino, efectivamente, de una reforma nacional como en las experiencias de la Reforma europea del siglo XVI, pero tampoco de misiones externas como en Asia y Africa subsahariana, sino de una generación de corrientes evangélicas/pentecostales en muchas naciones endógenas y una fuerte expansión de iglesias pentecostales y evangélicas misioneras con sus propios recursos. Pero a diferencia de lo que afirma Freston nos parece que como ha mostrado Gooren

(2012) la mayor diferencia entre el campo evangélico de muchos países sudamericanos y los países centroamericanos es que éstos últimos han recibido una influencia mayoritaria de las iglesias pentecostales y neopentecostales de Norteamérica.

El hecho de que los cambios religiosos en América Latina se deben a la expansión de iglesias de conversión y no a reformas de la Iglesia a nivel nacional (como en el caso Europeo) ha determinado que las relaciones entre religión y estado (y política) estén caracterizadas por la tensión permanente del antiguo modelo de cristiandad colonial que planea como sombra en países que hasta la primera mitad del siglo XX todavía seguían siendo mayoritaria y monopólicamente católicos. Por ello, desde los primeros días de la independencia los estados nacionales han procurado, primero controlar a la Iglesia católica, luego distanciarse de ellas y secularizar sus bienes y acciones en las sociedades nacionales. Las iglesias protestantes durante el siglo XIX, luego acompañadas por las nacientes iglesias evangélicas desde 1930, han debido abrirse paso como minorías religiosas discriminadas en una sociedad que fuera abriéndose de manera muy progresiva hacia la libertad religiosa.

A diferencia entonces de lo que ha sucedido en Europa que cuando los fieles pierden la confianza en sus iglesias abandonan su fe; en América Latina, cuando los católicos pierden la confianza en su iglesia se buscan alternativas evangélicas, o bien en religiones diversas (desde las iglesias autónomas hasta los cultos afroamericanos, orientalistas, o New Age). El ser moderno en América Latina significó alguna vez ser laicista y secular –sobre todo para las elites gobernantes y la intelectualidad progresista– pero ya desde hace bastantes años la "modernidad" latinoamericana, en el marco de las múltiples modernidades, posibilita la aceptación de procesos de modernización avanzada con la permanencia –revitalización en algunos sectores– de los referentes religiosos (diversos, sincréticos, con diversos grados de compromiso) de parte de la inmensa mayoría de sus ciudadanos. Como ha recordado Habermas el caso europeo, que una vez fue el modelo weberiano (Weber, 1969) en un esquema evolutivo de racionalización, ahora es considerado un caso desviado (Habermas, 2006).

Por su parte el crecimiento de las iglesias pentecostales en un campo religioso pluralista como el latinoamericano les ha facilitado un proceso progresivo y lento de "acomodo" al mundo;

si bien en muchos casos se mantiene una teología dualista que condena al mundo pecador e inhibe la participación política, desde el "apoliticismo", no se presta para el desarrollo de tendencias fundamentalistas que acentúen elementos defensivos de la modernidad y de la política secular refugiándose en castillos religiosamente cerrados con declives teocráticos. En efecto, los fundamentalismos protestantes norteamericanos no han tenido en América Latina el eco que se suponía.

El catolicismo entonces ya no es la religión hegemónica ni monopólica que era hasta la mitad del siglo XX y para algunos países hasta fines del siglo XX. Sigue siendo una Iglesia mayoritaria y en la mayoría de los países todavía goza de un estatuto (tácito, ya no legal) de privilegios; pero el campo religioso (Bourdieu, 1971) latinoamericano es ahora plural y sus fronteras simbólico-semánticas ya no son cerradas: hay ahora influencias cruzadas que están modificando constantemente las creencias, rituales, éticas, místicas y estéticas de contenido religioso, espiritual o mágico.

En este nuevo contexto, la Iglesia Católica tiene como contendientes en su lucha por la hegemonía religiosa y moral ya no solamente a las iglesias de disidentes (como se llamaran en el siglo XIX a las protestantes), ni a la cultura liberal, anticlerical (mitad del siglo XIX hasta mitad del XX) y luego socialista, anarquista y marxista (inicios del siglo XX hasta década de 1970). Ahora la Iglesia Católica de América Latina tiene como competencia en su lucha por la influencia en el campo religioso a las iglesias evangélicas y sobre todo a las iglesias pentecostales y a las de origen independiente, como los Mormones, Adventistas y Testigos de Jehová; en el campo cultural, a las poderosas influencias de las culturas seculares y/o neomágicas (hermetismos, espiritismos, New Age y sincretismos indígenas, afroamericanos y diversos) y de espiritualidades sincréticas de origen cristiano pero que ya no obedecen a la influencia eclesial y a espiritualidades de cultos orientalistas[9]. Todas ellas tienen una llegada multiplicada por las nuevas tecnologías de la comunicación y la información.

En general, es importante anotar que los procesos políticos democratizantes en la América Latina de las últimas décadas

[9] Ver Fortuna y De Mola, 1999; Van Hove, 1999; Tavares, 2000; Carozzi, 1999; Frigerio 1999; Guerreiro, 2003; Trombetta 2003; Frigerio y Wynarczyk, 2009.

no han sido problemáticos para el desarrollo, en general, de las diversas religiones: todas las expresiones religiosas han podido hacer su trabajo misionero. No obstante ello el énfasis que muchas iglesias de origen cristiano ponen a cuestiones de moral personal, familiar y sexual, las ha llevado a confrontaciones más o menos episódicas con los poderes seculares impulsados por corrientes políticas más o menos liberalizantes en este ámbito cultural. La crisis de representación en el campo político, dada la pérdida de legitimidad relativa de los partidos y de los liderazgos tradicionales, a retumbado también en el campo de las instituciones religiosas. Los fieles se han distanciado de sus jerarquías: en algunos casos resonados por motivos de los escándalos de pedofilia en la Iglesia católica y de controversias y acusaciones diversas de corrupción en muchas iglesias evangélicas. El caso de la Iglesia Universal del Reino de Dios, una poderosa iglesia neopentecostal originada en la década de 1970 en Brasil, es ejemplar por cuanto sus líderes han sido reiteradamente acusados de enriquecimientos fraudulentos. La tendencia generalizada es que las instituciones religiosas han perdido la confianza de la ciudadanía.

## 6. Campo político, campo religioso y democratización

Frente a aquel período de predominancia de políticas y movimientos neoliberales (más o menos entre los años 1985 y 2005), en años recientes, una serie de grupos políticos de una nueva izquierda y de centroizquierda han estado al frente de los gobiernos[10] y han procurado avanzar en transformaciones sociales en el marco de proyectos desarrollistas o populares, con orientaciones de política exterior independientes y/o antiimperialistas, no sin apoyar políticas de crecimiento y estabilidad, favoreciendo economías extractivistas.

[10] De acuerdo a los datos disponibles entre los años 2005 y 2009 un 31% de los gobiernos latinoamericanos eran de izquierda; un 31% eran de centroizquierda; un 23% eran de centroderecha y sólo un 15% de derecha. En el período 2009-2013 un 30% eran de izquierda; un 30% de centroizquierda y los gobiernos de centroderecha habían subido al 35%, pero los de derecha habían descendido a un 5%. (Ver Corporación Latinobarómetro, 2011).

Durante la época de los regímenes autoritarios (década de los 70 y 80) las iglesias cristianas –católicas y evangélica– estaban enfrentadas a los regímenes autoritarios y su postura se marcaba en términos de si defendían los derechos humanos o bien apoyaban los regímenes dictatoriales.

Los principales argumentos de las iglesias que defendían los regímenes de Seguridad Nacional era la defensa de la civilización cristiana frente a las amenazas que representaba el comunismo y el socialismo. Los argumentos de las iglesias que se jugaron por la defensa de la libertad y los derechos humanos eran una teología encarnada que asentaba el compromiso social de la fe cristiana.

Una vez que se hubo superado, durante la década de los 80, a los regímenes autoritarios, las transiciones a la democracia marcaron el retorno de las iglesias a sus actividades pastorales y si bien se mantuvieron una serie de actividades sociales[11] (Mc Carthy, 1993), en lo grueso pesó la evolución que el Vaticano le imprimió a la Iglesia católica desde la década de los 80 en adelante. En efecto, frente a la gran influencia adquirida por la teología de la liberación y las comunidades eclesiales de base, la política bajo Juan Pablo II fue acentuar medidas disciplinarias y renovar el episcopado con nombramientos de Obispos del ala conservadora. El énfasis de la pastoral oficial pasó de los temas sociales a los temas morales.

Las intervenciones, sobre todo de parte de los "partidos" o "movimientos", principalmente evangélicos, en varios países (Brasil, Perú, Centroamérica), aunque con discursos religiosos y/o moralizantes, han tenido que ver más bien con la defensa de sus derechos corporativos frente al Estado y a la Iglesia Católica en la arena política, aunque también han realizado propuestas de tipo reformistas ya sea en forma independiente o insertas en movimientos de tipo populista de distinto signo.

Debe anotarse que, si bien en todos los países hay separación Iglesia-Estado, no siempre en todos ellos las minorías religiosas se sienten tratadas con igualdad de derechos que la otrora hegemónica Iglesia católica. En la inmensa mayoría de casos

[11] Sobre religión y política en el cono sur ver Steil, 2001, Oro, 2006, Da Costa, 2009.

las constituciones, leyes y normativas garantizan igualdad institucional para las iglesias y credos religiosos no católicos afirmando el principio democrático de separación de las esferas de lo público secular, del mercado y de las iglesias, así como el libre ejercicio de cultos. Pero en la práctica y por medio de costumbres bien enraizadas en las tradiciones políticas nacionales, las iglesias y cultos no católicos se ven en desventaja, cuando no discriminadas. Es este mismo factor acerca del cual ahora tienen mayor ingerencia las intervenciones en política contingente de parte de las iglesias. Las iglesias católicas nacionales bregan por no ser despojadas de antiguos privilegios frente a las iglesias protestantes y evangélicas, llegadas a la esfera pública desde mitad de siglo XX, y que buscan salir de su minoría de edad y ser tratadas con igualdad de oportunidades por parte del Estado laico.

Por otra parte, la re-configuración de las sociedades civiles bajo la inserción a la globalización ha modificado los referentes que anteriormente eran ideológico-políticos y ahora son político-culturales.

En efecto los nuevos movimientos sociales tienen connotaciones locales y al mismo tiempo globales y ya no se construyen sobre la base de las diferenciaciones de clases sociales. Las referencias de estos movimientos ya no son en clave de lectura desarrollo/subdesarrollo; dependencia/liberación. Ahora como los organismos de base articulados en el Foro Social Mundial afirman posturas antiglobalizadoras (Mc Michel, 2005) bajo la bandera de que "otro mundo es posible" rechazando el neoliberalismo desde perspectivas y estrategias diversas, afirmando, en el marco de lo que Sachs (1992) llama el "localismo cosmopolita", la diversidad cultural, los derechos humanos y diversas reivindicaciones de identidades locales y particulares frente a las amenazas de un proyecto globalizador que afirma el crecimiento, el extractivismo y modelos inequitativos de desarrollo.

La autonomía de estos nuevos movimientos sociales (Riechmann y Fernández Buey, 1994) surgidos bajo el autoritarismo al amparo de las Iglesias (Teixeira, 1993) –en variados países de la región– se ha manifestado poderosa en sus consecuencias en el plano religioso: con los procesos de democratización, la mayoría de sus dirigentes se han alejado de la Iglesia y se han vuelto receptivos a contenidos doctrinales liberales (como la aceptación del divorcio

y el aborto) y nuevas espiritualidades y creencias sincréticas (Trombetta, 2003): donde ciertos elementos del catolicismo social se combinan con neoesoterismos y New Age. Estamos ante movimientos que a diferencia del sindicalismo clásico del siglo XX, de orientaciones anarcosindicalistas, populistas o socialistas que se declaraban irreligiosos, son movimientos que no se cuestionan para nada las convicciones religiosas y muy por el contrario, algunos de ellos, sin llegar a ser confesionales, afirman valores inspirados en el cristianismo social o liberador.

En este contexto el sistema democrático, con altibajos, ha estado procurando satisfacer las demandas de sus ciudadanos. Es importante subrayar que el tema central de preocupación ha sido la agenda económica y social y para nada el tema religioso.

En el estudio de Latinobarómetro de 2008, (Ver Latinobarómetro on line) se preguntó a los ciudadanos de 18 países cuáles derechos garantizaba la democracia en sus respetivos países. La primera mención fue en un 79% "libertad de profesar cualquier religión", seguido de "libertad para elegir mi oficio o profesión" (68%), "libertad para participar en política" (63%) y "libertad de expresión siempre" (58%). Las ultimas menciones fueron para "justa distribución de la riqueza" (25%) y "`protección contra el crimen" (24%).

Esto es, el sistema político democrático latinoamericano parece haber garantizado -frente a sus ciudadanos- el pluralismo religioso por sobre la seguridad ciudadana y la justa distribución de la riqueza que son de los temas que más inquietan a los ciudadanos.

El apoyo a la democracia ha sido decisivo en estos años. Las encuestas Latinobarómetro han interrogado acerca del apoyo a los regímenes democráticos[12]. El apoyo a la democracia oscila entre 61% en 1996; 53% en 2004, y 61,5% en 2009 mientras el apoyo al autoritarismo oscila entre 18% en 1996 y 15% en

[12] Encuestas en Argentina; Bolivia; Brasil; Chile; Colombia; Costa Rica; Ecuador; El Salvador; Guatemala; Honduras; México; Nicaragua; Panamá; Paraguay; Perú; República Dominicana; Uruguay y Venezuela. Pregunta: ¿Con cuál de las siguientes frases está Ud. más de acuerdo? La democracia es preferible a cualquier otra forma de gobierno. En algunas circunstancias, un gobierno autoritario puede ser preferible a uno democrático. A la gente como uno, nos da lo mismo un régimen democrático que uno no democrático. Latinobarómetro, Banco de Datos, análisis del autor.

2004 y 2009. Las actitudes de indiferencia en cambio –mucho más significativas como amenaza latente de deslegitimación democrática– van de 16% en 1996 a 21% en 2004 y 17% en 2009.

El análisis de la encuesta de 2009 según adhesión a denominación religiosa nos refleja un resultado bastante significativo porque revela que el factor religioso no es predictor seguro de actitudes hacia la democracia o en contra de ella.

En cuanto a los católicos –que son el mayor número de encuestados en todos los 18 países en el estudio– sus opciones democráticas siendo mayoritarias, por cierto, no marcan diferencias y siguen al promedio de la población en general. Igual distribución que sigue a la media sucede con los que se autodenominaron "evangélicos" (sin especificar iglesia).

En conclusión y mirando las fluctuaciones generales de los datos reseñados, no parece haber iglesias que predispongan hacia opciones claras y consistentes frente a la democracia o el autoritarismo, salvo la excepción metodista. El catolicismo y los evangélicos "sin clasificar" siguen la tendencia del promedio de los ciudadanos: apoyando mayoritariamente a la democracia en torno al 60% o más y al autoritarismo en torno al 15%.

Los metodistas destacan por su apoyo consistente hacia la democracia en todas partes. Los protestantes y judíos evidencian una leve inclinación relativa hacia el autoritarismo. Los Testigos de Jehova y mormones se inclinan un poco más hacia la indiferencia. Con menor pronunciamiento, los pentecostales también. Los ateos y cultos afroamericanos se inclinan un poco más hacia la democracia.

En general, sin embargo, los adherentes de iglesias pentecostales u otras iglesias evangélicas varían desde posiciones democráticas hasta posiciones autoritarias pasando por varias posturas de indiferencia. Pero no hay evidencia que las iglesias evangélicas consistente y coherentemente apoyen sistemáticamente opciones antidemocráticas y conservadoras. Debe, sin embargo, anotarse que existe una leve tendencia al indiferentismo democrático entre mormones, Testigos de Johova y pentecostales. Tampoco los católicos se muestran antidemocráticos ya que sus posturas evolucionan con el promedio de la entera sociedad que es favorable a la democracia.

Salvo la leve tendencia observada entre los ateos favorables hacia la democracia no hay evidencia que los agnósticos, creyentes sin iglesia y no creyentes apoyen en mayor proporción significativa la democracia o al autoritarismo.

## 7. Iglesias evangélicas, sociedad y política

La paradoja de la falta de compromiso político de muchas iglesias evangélicas en varios países latinoamericanos puede ser explicada por el pasado de esas iglesias. Las iglesias protestantes de misión durante el siglo XIX buscaban libertad religiosa y el reconocimiento político. Necesitaban muchas alianzas políticas por lo que se declaraban apolíticas para tener variadas relaciones con el poder. Las iglesias evangélicas siguieron este mismo curso. Como iglesias minoritarias debían diferenciarse del catolicismo y al mismo tiempo ganarse la legitimidad de acción en la sociedad nacional bajo la bandera de la igualdad religiosa. Muchas iglesias estuvieron abiertas a ideologías más liberales y muchos fieles incluso militaron en partidos reformistas y laicistas (Bastian, 1993) pero todo ello era en función de socavar el monopolio del catolicismo dominante y de lograr la libertad religiosa.

Durante los regímenes militares la Iglesia católica adoptó, en muchos países, una postura clara en defensa de los derechos humanos por lo que se convirtió en una suerte de "voz de los sin voz", una organización que representaba a la sociedad civil que lucha por sus derechos frente a un estado autoritario. Variadas iglesias, sobre todo pentecostales, adoptaron una posición contraria precisamente por su "apoliticismo" que justificaba su defensa del poder establecido. La teología dualista de estas iglesias condenaba al "mundo pecador" (incluyendo en primer lugar al ateismo marxista) y sus prácticas institucionales buscaban aprovechar el espacio dejado por la Iglesia católica como una instancia de legitimación supletoria del estado (Lagos, 1988). De esta manera los evangélicos buscan un reconocimiento como iglesias oficiales en un estado que debía reconocer el pluralismo religioso. En la mayoría de los casos esta estrategia fue relativamente exitosa, al menos en introducir en el imaginario político a las iglesias protestantes y evangélicas, ya sea para alabarlas o cuestionarlas, pero en todo caso a tomarlas en consideración al momento de buscar legitimidades extrasociales

para actividades políticas, gubernamentales o estatales, del más variado signo político.

Dos grandes factores han impedido en muchos países que las Iglesias evangélicas tengan una incidencia política mayor. Por una parte la tendencia secular al "apoliticimo" institucional que impide a sus pastores y jerarquía verse estructurando alternativas político-partidistas, por otra parte la tendencia a la fragmentación del campo evangélico que les impide presentar frentes unitarios delante del poder político secular.

El estudio en Natal (Brasil) que aquí presentamos (Pimentel y Herculano, capítulo tres), en la comunidad de Felipe Camarão, demuestra que la intensa presencia de las iglesias protestantes, con cerca de 58 locales de culto, no repercute en la disminución de los altos índices de violencia y, de forma general, en una mejora en la calidad de vida de sus habitantes. La ineficacia de una acción intramundana más efectiva de las iglesias evangélicas en el barrio deriva, según este estudio, de los siguientes elementos que dificultan el papel transformador de las iglesias: 1) la falta de una consciencia de sí, unida a una compleja estructura disyuntiva que reduce su capacidad organizativa, y que impide que se constituyan en sujeto histórico, e inviabilizan su rol como actor político; 2) la apatía política de los miembros de las iglesias, muy semejante a la apatía de la comunidad como un todo; 3) la ausencia de una concepción parroquial en el seno protestante que dificulta la percepción de ellas mismas como agente social; 4) una concepción de salvación extremamente individualista; 5) y la falta de disposición para hacer acuerdos con otras organizaciones sociales presentes en el barrio.

Pero el apoliticismo institucional de muchas iglesias no ha impedido que lentamente se desenvuelva un proceso propio de la evolución de las organizaciones evangélicas desde el tipo sociológico secta al tipo iglesia en la acepción de Troeltsch (1960). Es decir de organizaciones religiosas centradas en la renovación espiritual y condenado al mundo -por ello promoviendo un abstencionismo político muy claro- hacia una organización religiosa que acepta y se acomoda a muchas cosas mundanas y si bien predica un mensaje de conversión ya no se plantea de espaldas a la realidad y tolera o estimula que sus fieles participen activamente en formas de participación social y ciudadana. Lo que Wynarczyk (2009) ha llamado para el caso

de las movilizaciones evangélicas en Argentina el tránsito desde un marco interpretativo basado en el dualismo negativo (fuga mundi, evacionismo político, abstencionismo en la participación cívica) a un dualismo positivo que avanza sobre el mundo.

Las encuestas sistemáticamente nos indican que los evangélicos hoy por hoy no se caracterizan por posturas apolíticas, por posturas antidemocráticas, por opciones autoritarias o por fundamentalismos religiosos.

La investigación de E. Fediakova en este sentido es muy esclarecedora (capítulo cuatro). Teniendo como referencia el estudio clásico de Ch. Lalive (1968), de fines de los 60 que hablaba de una "huelga social" de los pentecostales chilenos producto de la anomia social y generando una forma de escapismo social en un mensaje de salvación religioso alejado del mundo; Fediakova nos muestra el cambio generacional y de las iglesias producto de una movilidad social y educacional que ha venido a cambiar el panorama.

En los estudios que hemos realizado con la autora entre los evangélicos chilenos más bien hemos encontrado un amplio pluralismo en las opciones políticas de sus fieles. El espectro de opciones política de los fieles evangélicos no difiere en nada respecto del espectro que encontramos entre los católicos, por ejemplo. Igual cosa se observa en muchos casos latinoamericanos como el peruano, el brasileño y el mexicano (Vásquez, 2007; Campos Machado, 2006).

Es justo recordar que la participación cívica de los evangélicos coexiste con la pluralidad de creencias y practicas religiosas en una sociedad más pluralista cultural y religiosamente hablando. Los estudios de Fediakova (2011) nos muestran que está surgiendo una nueva generación de evangélicos, aquellos nacidos en las iglesias (no conversos) con mayor educación y mas expuestos a las influencias de la cultura contemporánea que tienen una postura doctrinal y religiosa mas abierta al mundo, que buscan renovar sus liderazgos eclesiales y que buscan un compromiso social e incluso político mas claro que el de sus progenitores. De esta manera temas como la participación social y cívica se plantean de nueva forma y se asocian a una emergente nueva ciudadanía, una ciudadanía cultural, que viene a revigorizar los movimientos en las sociedades civiles de estos países.

Un reciente estudio de H Gooren (2012) en Chile y Paraguay establece que sus informantes evangélicos entre 2010-2012 afirman que les gustaría ver que sus iglesias se comprometieran mas en la sociedad, incluyendo la política. Se trata de evangélicos con menos de treinta años, con elevado nivel de educación formal y de clase media. Estas tendencias se dan en forma de conflictos de liderazgo y renovación al interior de las clásicas iglesias pentecostales o bien como expresión de nuevas iglesias evangélicas (en Chile y en Paraguay) de renovación que no se proclaman a si mismas como pentecostales pero cuyos rituales incluyen muchos de sus signos: hablar en lenguas, sanación, rituales de liberación, cantos, bailes y aplausos. Obviamente algo ha estado cambiando y seguirá cambiando en este sentido.

En todos los creyentes pentecostales, en mayor o menor medida, hemos encontrado una tendencia a participar en las asociaciones y a construir capital social en la sociedad y sólo en algunos grupos neopentecostales hemos encontrado tendencia a una participación comunitaria local, cerrada, y a evadir una participación política y social más amplia e inserta en el quehacer y debate nacional (Fediakova y Parker, 2006). Esta participación mucho más corporativa es la que en otros países ha dado origen a organizaciones políticas evangélicas que toman parte en procesos eleccionarios como en algunas casos en Perú, México, Brasil o Nicaragua (Biglieri, 1998).

El caso que aquí presentamos acerca del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA) (ver capítulo cinco de Bibiana Ortega) es interesante porque ilustra uno de estos casos y cómo en el medio colombiano se gesta un referente político singular de origen evangélico. En efecto, él tiene sus orígenes en la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional y presenta un ejemplo de la compleja relación entre política y religión; militancia y feligresía.

La especificidad del caso y que posibilita una estrategia metodológica de análisis propio, viene dada no sólo por su origen pentecostal sino porque surge en el contexto de las profundas transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales que sufrió Colombia, a inicios de la década de 1990, como consecuencia de los cambios de la esfera internacional a los que no era ajeno y en el ámbito interno de los procesos de paz con diferentes grupos guerrilleros, y que establecieron las bases para

la nueva Constitución de 1991 que profundizó la consolidación del régimen democrático y que reconoció la multiculturalidad propia de la nación colombiana, exaltando los principios de participación y pluralismo.

En este escenario y como corolario de los procesos de pluralización religiosa que vienen consolidándose en Colombia, aparecen movimientos políticos de corte religioso, cuya base electoral se afianza al interior de las megaiglesias (Beltrán y William, 2006), todas ellas de esencia Pentecostal, que han entrado a constituirse en nuevos agentes del campo político con interesantes logros en la competencia electoral y diferentes estrategias de distinción.

El alcance del caso estudiado esta dado por la interpretación conferida a un movimiento cuyas particulares residen en ser una propuesta política confesional, independiente, con una doctrina propia (el Miriaísmo), con trabajo social y un énfasis en la participación de sus simpatizantes a través de la democratización interna del partido. A partir de esas particularidades, el caso puede ser entendido según su naturaleza como un caso excepcional, por su relación específica dado el contexto en el que aparece: el campo político colombiano en proceso de transformación y democratización.

El MIRA, ha sido sin dudas el principal y más estable movimiento político de inspiración religiosa evangélica que ha logrado consolidarse, no solo con una base de votos cautiva en la feligresía de la Iglesia, sino que también a crecido a nivel nacional e internacional, superando el umbral establecido por la Reforma Política de 2003, manteniendo su carácter de movimiento independiente y garantizado con una lógica gerencial, la participación activa de sus simpatizantes.

En síntesis mirando el panorama general, en la medida en que las iglesias pentecostales o evangélicas han ido abandonando posturas originalmente sectarias en términos de condena radical del mundo, y en la medida en que se han ido institucionalizando y transformando en iglesias que se acomodan al mundo, en esa misma medida han ido participando en el campo político como un actor más sometidos a las influencias normales de todos los actores de las sociedades civiles.

Las iglesia protestantes y evangélicas mas bien han debido luchar por salir de su marginalidad, de su condición de minoría religiosa

discriminada por el poder, y en esa medida han debido insertarse en el mundo político para defender sus propios intereses lo que las ha llevado, mas ahora que antes, a combatir al catolicismo y a establecer alianzas con cualquier fuerza política que les garantice espacio de legitimidad y reconocimiento mayor; así sean movimientos autoritarios, centristas, populistas o de izquierda.

## 8. Corrientes del catolicismo contemporáneo

Dada la relevancia que todavía tiene el catolicismo romano en el campo religioso latinoamericano resulta necesario abordar lo que sucede en su seno y en sus relaciones con la sociedad y la política. Los análisis más corrientes en las ciencias de las religiones latinoamericanas lo son acerca de los movimientos evangélicos y de las nuevas alternativas religiosas, neopentecostales, cristianas independientes, y expresiones religiosas sincréticas, autónomas y no cristianas que van desde los cultos afroamericanos, hasta religiones indígenas y chamánicas, pasando por el judaísmo, el Islam, cultos orientales y variadas expresiones New Age.

Pero se olvidan que si bien el catolicismo ha perdido influencia y el campo religioso aparece más plural como hemos establecido anteriormente, el catolicismo, y sobre todo la Iglesia católica, siguen constituyendo la mayor expresión religiosa en América latina de habla hispana o portuguesa con un peso y rol político que no puede ocultarse.

La Iglesia católica desde la época de la cristiandad colonial fue la Iglesia oficial de Estado y aún cuando la separación Iglesia-estado se ha dado –en algunos casos tempranamente– en todos los países latinoamericanos por el peso de la tradición y costumbres históricas, en muchos países la Iglesia católica goza de privilegios simbólicos y reales precisamente porque muchas identidades nacionales se forjaron durante el siglo XIX en torno a gestas y simbologías patrias que combinaban semánticamente signos y símbolos republicanos (ilustrados/franceses) y católicos (coloniales y criollos/ibéricos).

Más allá de la relevancia que pueda tener la simbología católica en la conformación del imaginario del Estado-nación que surgía (piénsese, por ejemplo, en la proclamación de la Virgen como patrona de los Ejércitos patriotas) es un hecho que la Iglesia

ha sido durante buena parte de la historia de las republicas independientes la principal institución de la sociedad civil, fuera del estado, que ha garantizado la cohesión social y nacional.

El trabajo de F. Mallimaci, (capítulo seis) muestra cómo opera el catolicismo en una sociedad compleja y moderna como la argentina pero no secularizada según los patrones ideales del enfoque clásico. Porque lo religioso no es sólo lo institucional (las iglesias) y lo político no es solo el Estado: "entre lo religioso y lo político hay convergencias y conflictos; legitimidades y oposiciones; dislocaciones y encuentros y resignaciones y compensaciones". No hay esencias religiosas de las culturas nacionales o latinoamericanas, como tampoco hay procesos globales evolutivos secularizante. No hay pues cómo redecir procesos futuros salvo señalar tendencias gruesas que están condicionando el presente. El trabajo que se presenta procura encontrar puntos de encuentro y desencuentro, legitimidad y deslegitimidad, racionalidades y relaciones entre lo político y lo religioso en Argentina y aunque los casos históricos nacionales son singulares, en esos procesos encontramos tendencias que permiten iluminar procesos semejantes en otros países latinoamericanos, sobre todo en aquellos en los cuales los campos religiosas se caracterizan por una presencia mayoritaria del catolicismo y un menor pluralismo religioso.

El hecho es que la matriz histórica de este tipo de catolicismo –que en Argentina durante la primera mitad del siglo XX se puede llamar catolicismo integral o integralista– supone una suerte de identificación entre identidad nacional e identidad católica y propone un programa de vinculación de la justicia social con las enseñanzas sociales de la iglesia, en un enfoque simultáneamente antiliberal y anticomunista. Se trata de una propuesta de "modernidad católica" de la nación que recorre un largo camino penetrando y ocupando los espacios públicos, estatales, sociales y políticos. Una concepción que comparten la mayoría de los líderes políticos, empresariales, militares, sindicales, culturales y sociales y la burocracia del estado.

En la evolución política entre catolicismo y política argentinos se devela una historia de tensiones, posiciones y conflictos, de intenciones y de interrelaciones diversas entre grupos políticos, grupos de creyentes, grupos de Iglesia y grupos en el estado. Un gran número de los obispos católicos colaboraron con la

dictadura militar (1976 a 1983). Luego miraron con sospecha la transición democrática encabezada por los radicales (1983 a 1989). Se sumaron más tarde al neoliberalismo de Menem (1989 a 1999) y al gobierno de la Alianza (1999-2001).

El comportamiento del catolicismo argentino se le comprende por el hecho de que busca sentirse por encima de la nación y la patria, pero al mismo tiempo, desea considerarse uno más en la sociedad pluralista y democrática. Ante las elecciones de 2003 la Iglesia llama a respaldar el sistema democrático y a votar, aunque no define apoyos partidarios específicos en función de un ideal de estabilización de la patria en crisis. El gobierno emergente de Néstor Kichner desarrolla una "prescindencia activa" con respecto a la ligazón simbólica con el catolicismo. Muestra autonomía y toma cierta distancia del poder oficial de la Iglesia católica, al tiempo que apoya signos y eventos que refuerzan el pluralismo religioso de la sociedad argentina.

Pero la Iglesia Católica argentina, como muchas Iglesias católicas en variados países latinoamericanos, conserva capacidad de presión y veto como lo demostró cuando impidió la distribución de anticonceptivos gratuitos en los planes sociales del peronismo. Como siempre sucede en estos casos hay también sectores católicos proclives al justicialismo y sus políticas sociales y se da confluencia en variadas cuestiones de índole nacional o internacional, entre gobierno e Iglesia-Vaticano.

En fin, lo que evidencia el caso argentino es que la Iglesia católica se siente todavía llamada a ocupar un lugar como garante de valores trascendentes de la nación; los creyentes reproducen sus tipos de creencia y no siguen necesariamente los mensajes morales de sus obispos y el mundo político en momentos de crisis de certezas busca refugio en la legitimidad católica. Ante coyunturas de crisis y ausencia de partidos, grupos y asociaciones sociales, en sectores populares vulnerables, el catolicismo ofrece respuesta logrando crear y aumentar –al igual que los grupos evangélicos– el capital social y simbólico de los ciudadanos.

Las relaciones entre religión y política, iglesias y estado, creyentes y opciones políticas, se han complejizado, se han distanciado y autonomizado, entrelazado y reacomodado, pero no pueden comprenderse sino como parte de las luchas por el poder social, político y simbólico en toda sociedad.

El catolicismo ultraconservador es otra de las corrientes actuales que desde el campo católico disputa el poder simbólico, aunque en espacios de influencia mucho más reducidos.

La relación religión y política en movimientos integristas es mucho más directa por cuanto como vemos en el capítulo siete (Zanotto) es posible, en el marco de sus orientaciones doctrinales e ideológicas, que converjan en su comprensión de mundo temporal/espiritual, y especialmente en la cuestión de la defensa de un gobierno monárquico como ideal más perfecto para lograr el bien-común y la salvación, en el caso analizado, en el marco de la tradición histórica monarquista decimonónica brasileña.

La experiencia del movimiento Tradición Familia y Propiedad (TFP) (Zanotto) es la del integrismo católico radical: representa la utopía política de quienes quieren reconstruir un "orden social cristiano" a la semejanza del orden de cristiandad medieval contra los avances de la modernidad y como contrapartida a la acción social y las orientaciones doctrinales de la Iglesia postconciliar.

En el campo católico conservador se han multiplicado los movimientos, siendo lo más notable la expansión de la influencia del Opus Dei, y del movimiento Legionarios de Cristo, malogrado este último, sin embargo, por las acusaciones en contra de su fundador Marcial Maciel. Varios otros movimientos de espiritualidad enfatizan un compromiso cristiano individualista y una espiritualidad descomprometida con el mundo social y político, a lo más propiciando acciones paternalistas de caridad social. Por ello, movimientos integristas como la TFP, que claramente postulan posiciones contrarias a la democracia, son bastante minoritarios en el panorama de la relación política y religión en todo el continente.

Al contrario, y como hemos ya analizado, el catolicismo progresista latinoamericano, heredero de las tradiciones de la teología de la liberación y de los movimientos eclesiales de base subsiste y en algunas regiones del continente tiene todavía bastante relevancia, aún cuando con rasgos y características que ya no son los de décadas anteriores. Se trata ahora de los movimientos eclesiales, parroquiales, de catequesis, de liturgia, de pastorales especiales, comunidades de jóvenes, mujeres, pobladores, campesinos, obreros, indígenas, afroamericanos organizados por la Iglesia católica como parte de su acción pastoral, sin contar la extensa

red de organizaciones, asociaciones e instituciones católicas laicas que actúan en las obras de caridad, en la educación, en la salud y en la acción social en las barriadas y pueblos más vulnerables y marginados.

El trabajo de Maués (capítulo ocho) sobre Comunidades de Eclesiales de Base católicas en el área de la Amazonia Oriental Brasileña, Arquidiocesis de Belem y su influencia en áreas rurales del Estado de Pará, muestra cómo esas experiencias de una iglesia de base en medios campesinos se han convertido en generadoras de nuevas formas de ciudadanía en ésas áreas.

Se trata de los movimientos eclesiales de base de la Iglesia Católica, en un contexto absolutamente adverso para estos lugareños pero que a través de las Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs) se mantienen e imponen en la dinámica que funciona en sus poblados. Es en realidad un tipo de catolicismo inspirado en la teología de la liberación que contribuye de manera clara a la construcción del tejido social y cívico en un contexto amenazado por contrabandistas de drogas y mujeres y traficantes de tierras.

El análisis del testimonio de dos líderes mujeres de esas comunidades refleja un hecho que puede generalizarse: el liderazgo de las mujeres en el movimiento católico es y ha sido un factor de enorme relevancia, y concluyente en algunos casos, para mantener y alentar la acción pastoral y social de comunidades en situaciones de vulnerabilidad. En este caso el factor aglutinante estaba dado por la organización de los "almuerzos comunitarios" para luego ir derivando en un compromiso político en la región.

El desarrollo de las CEBs está todavía atravesado por contradicciones internas por cuanto, como muestra el capítulo, la autonomía relativa de ellas respecto a la iglesia institución no resulta una dinámica armónica por la dependencia del clero y las tensiones que se generan entre el "viejo modo de ser iglesia" y el "nuevo modo de ser iglesia". También aquí emerge la tensión existente entre el catolicismo social liberador y la lógica del catolicismo popular.

Lo que finalmente acontece es que estas dos comunidades amazónicas analizadas, y en el caso de muchas otras situaciones en el campo y en las ciudades, reciben por la influencia de la iglesia católica, a través del movimiento de las CEBs un "nuevo modo de ser iglesia" que se transforma al mismo tiempo en un

nuevo modo de actuar política y religiosamente, sin que, por lo demás abandonen sus tradiciones locales y su actitud autónoma respecto a las influencias externas.

Los catolicismo populares que históricamente se han desarrollado en todo el contente como expresión de lógicas religiosas propias del pueblo (Parker 1993) siguen siendo, como hemos visto, el trasfondo de las opciones religiosas de los fieles, de esos mismos fieles que en el campo político actúan en tanto que ciudadanos y optan políticamente bajo la forma de diversidad de tipos de compromiso: desde el simple voto, la aplastante mayoría, hasta la militancia en partidos políticos, la minoría, pasando por una amplia gama de participación en organizaciones de las sociedad civil.

Las formas religiosas populares –especialmente asentadas bajo el catolicismo popular– tienen expresiones extra-eclesiales y muchas veces se desarrollan cultos de forma totalmente independiente de las iglesias. Es el caso analizado en el capítulo nueve (Martin) acerca de Gilda una cantante argentina de música tropical popular cuya muerte trágica la convierte en una suerte de "anima" milagrosa como hay ya tantos casos esparcidos en los territorios de la hagiografía popular de América Latina. Se trata de "santos" populares como Sarita Colonia (Perú), Romualdito (Chile), María Lionza (Venezuela), la difunta Correa (Argentina) y tantos otros. Una diversidad religiosa que se derrocha en una manifestación incontestable y que revelan un hecho religioso creciente: la diferencia de hoy con las antiguas tradiciones es que las Iglesias cristianas oficiales han perdido el poder para imponer su ortodoxia y suprimir la heterodoxia de la gente (Smith 2001).

El caso de "Gilda" erigida en una especie de santa popular por sus devotos y fans es una muestra reveladora de cómo en la cultura popular del siglo XXI se retroalimentan, refuerzan y apoyan mutuamente a) religión popular, b) medios masivos de comunicación y electrónicos y c) música popular.

El estudio etnográfico, en profundidad y de medios, nos muestra cómo en un contexto democrático la prensa dominante y los programas de variedades de gran audiencia, dedican un espacio notable a las religiones populares, un espacio casi inexistente para los cultos no ligados al catolicismo un cuarto de siglo atrás. El trato dado siempre privilegia como "normal" a manifestaciones del catolicismo oficial y tiende a mirar con desconfianza a las

manifestaciones del catolicismo popular. Se trataría de prácticas de "los otros", esa gente desesperada y anacrónica, cuyas prácticas y ruegos tradicionales no encontrarían respuesta en las instituciones oficiales, la Iglesia o el estado.

El trabajo analiza cómo los medios y los fans se diputan las definiciones y redefiniciones sobre Gilda, su biografía, atributos y status, su poder milagroso y su capacidad mágica. Pero lo que resulta claramente establecido es el poder que tienen los medios, prensa, revistas, radio, televisión para "construir" una imagen y proyectarla hacia la opinión pública (Barbero, 1995, Medrano, 1998).

En esta interacción entre culturas populares y medios masivos de comunicación, reforzado por los medios electrónicos actuales, la capacidad de editar, de enmarcar (*framing*) y de manipular la realidad y la ficción por parte de los medios, por motivos principalmente comerciales se impone. Los medios finalmente presentan a la "santa" Gilda como expresión de la ingenuidad y la desesperación de la gente. Es un buen ejemplo de cómo los medios interactúan con lo religioso "produciendo" noticias y eventos (Smith, 2001) y fijando en la opinión pública ciertos signos, símbolos y prácticas populares. En la relación religión y política, en la era de la información (Castells, 1999), los medios de comunicación son y siguen siendo un factor clave.

## 9. Religiones, interculturalidad, migraciones, etnicidades

Las transformaciones de la cultura latinoamericana en los últimos tiempos se han caracterizado por el incremento y mayor visibilización de las experiencias interculturales (Arizpe, 2003; García Canclini, 2003; Martínez 2006; Ameigeiras y Jure, 2006; Parker, 2006). Cuatro fenómenos han incrementado el panorama de la diversidad sociocultural de la sociedad latinoamericana: a) la emergencia de los movimientos indígena; b) las corrientes migratorias y el turismo creciente, c) las reivindicaciones de género y de derechos sexuales y de minorías discriminadas y d) la mayor presencia de alternativas religiosas muy distantes del campo católico dominante. Todos estos procesos han impactado e interactuado con el campo religioso incrementando su

diversidad y en muchos casos disminuyendo la influencia de las iglesias.

La presencia creciente de los nuevos movimientos indígenas, sobre toda a partir de la conmemoración de los 500 años de la llegada de Colón a América, en 1992, (Bengoa, 2000; Bastida, 2001) posibilitó la reivindicación de derechos ancestrales y la recuperación de una memoria, identidad histórica y tradiciones de los pueblos originarios (Curivil, 2008). La emergencia de estos movimientos en el escenario político en países como Bolivia, Ecuador y en muchos países de América del Sur y Central ha significado también la recuperación, revitalización y "re-invención" de sus tradiciones religiosas originarias (Parker, 2002).

Junto a los movimientos indígenas se han desarrollado los movimientos feministas y las reivindicaciones de derechos para la mujer (Htun, 2009; World Bank 2012) y las minorías étnicas (afroamericanos, inmigrantes) y sexuales (homosexuales, lesbianas) –que una cultura ambiente mucho más abierta estas últimas dos décadas ha ido legitimando– todo lo cual constituye un constante desafío a la ortodoxia católica y de muchas iglesias evangélicas.

Tanto los nuevos movimientos sociales que ya no tienen referentes religiosos explícitos, como la pragmatización de los modos de hacer política, nos pueden hacer olvidar que en toda religión, pero más todavía en las religiones de salvación que en las religiones de tipo chamánicas, está el germen del mesianismo y de los milenarismos y mentalidades apocalípticas.

El ejemplo de la Comunidad Nueva Israel, cuya trayectoria, memoria y liderazgos, nos trae la etnografía de Guigou (capítulo trece) es significativo acerca de muchas experiencias homólogas de movimientos religiosos milenaristas surgidos en los meandros de comunidades marginadas de inmigrantes, campesinos pobres y/o grupos vulnerados en variados puntos del continente latinoamericano. Experiencias de asociaciones inspiradas religiosamente que surgen de manera segregada de las corrientes religiosas oficiales, del catolicismo, y estructuran espacios de redención escatológica, pero en territorios específicos, como respuesta a los procesos de modernización y urbanización capitalista. Viene al recuerdo los famosos casos de los movimientos mesiánicos campesinos del sertão brasileño

a fines del siglo XIX principios del XX: Canudos, Contestado y Juazeiro (Pereira de Queiroz, 1969; Parker 1993: 285-288). El caso del grupo escindido de la iglesia ortodoxa rusa que analiza Guigou en Uruguay también construye su "ciudad santa" y predica un tipo de vida espiritual alejada del mundo pecador.

Son todos casos en los cuales se trata de comunidades o movimientos que mantienen una relación conflictiva con el Estado-Nación. En el caso de Nueva Israel su líder atraído por la revolución rusa se retorna a su patria con un grupo de seguidores en busca de un espacio utópico de culto religioso (aunque termina allá reprimido) y traspasa su liderazgo carismático a un personaje que precisamente viene de resistir esa revolución por ser ruso blanco. Finalmente los principales descendientes de esa comunidad terminarán apoyando la política represiva de la dictadura uruguaya en el esquema anticomunista de la Guerra Fría. Ejemplo de una religión de tipo sectaria en la tipología Troeltschiana, que va en decadencia por la rutinización y fragmentación de sus carismas, pero al mismo tiempo un lugar muy relevante de producción de sentido y de memorias en una colonia de inmigrantes.

Es interesante anotar que el caso de la Comunidad Nueva Israel es un ejemplo de la degradación progresiva de un componente utópico-religioso que ha inspirado a muchos movimientos. Sin embargo, resulta sorprendente pensar que esta experiencia se dio entrelazada con la experiencia de la revolución Rusa y sus avatares, incluyendo la represión anticomunista del régimen militar uruguayo de los años 70. El derrumbe del bloque soviético fue también históricamente coincidente con los procesos de democratización en el Cono Sur. Lo que evidencia este ejemplo es que las identidades religiosas pueden también articularse con movimientos milenaristas y apocalípticos, pero en la medida en que ellos se focalizan en territorios locales –San Javier en Uruguay, como pudo haber sido la ciudad santa en los mesianismos brasileños– generan condiciones de su propia limitación y sientan las base de su desaparición: por enfriamiento de las energías milenaristas en Uruguay o bien por represión y causas catastróficas en los casos brasileños.

A diferencia de estas experiencias de vinculación entre identidades milenaristas-apocalípticas y territorios sacralizados como espacios de salvación, los contenidos apocalípticos y mesiánicos de iglesias como los mormones, adventistas, y testigos de Jehová, que se han

multiplicado en muchos países latinoamericanos, se presentan de forma más abstracta, no se centran en un locus territorial y se proyectan en la transformación que la conversión opera en la propia comunidad religiosa de los elegidos. De esta suerte las propias iglesias son las portadoras de estas nuevas identidades milenaristas y se ofrecen como la salvación de un mundo como el que se inicia en el siglo XXI donde la crisis ambiental, el cambio climático, el terrorismo internacional (luego del 11.9.2001), las guerras locales, la amenaza nuclear, el crimen internacional organizado, las crisis económicas e injusticias sociales, etc. amenazan con elevar el nivel de las incertidumbres y los riesgos en la sociedad actual.

En general el incremento acelerado de los movimientos migratorios y del turismo provocado por la mayor movilidad de mercancías y recursos humanos en el contexto de la globalización capitalista acelerada desde la década de 1980, está incrementando las tensiones interculturales e interreligiosas en todo el mundo, lo que en continentes como Europa se vive de manera intensa y desafiante. En América Latina el crecimiento de los flujos migratorios y del turismo ha ido acompañado de dos movimientos que han incrementado la interculturalidad y la interreligiosidad: la explosiva re-emergencia de los movimientos indígenas y afroamericanos como hemos ya mencionado y la notable expansión e influencia de los nuevos medios de comunicación de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información.

La irrupción de distintas matrices filosóficas, antropológicas, científicas y religiosas constituye un cambio cultural caracterizado por la multiculturalidad, la interculturalidad y el dialogo interreligioso que motiva a las reflexiones de índole más teóricas que hacen Irene Dias de Oliveira (en el capítulo diez) y R. Salas (capítulo once).

Una de las cuestiones claves para entender el multiculturalismo y la interculturalidad –conceptos relacionados pero que apuntan a realidades distintas– es el tema de la diferencia.

Se trata de un hecho histórico y social concreto que proviene y atraviesa la experiencia humana. Estos conceptos se han vuelto tema de debates, tanto a nivel social, étnico, político y filosófico-intelectual dado que involucran cuestiones centrales y gravitantes de la interacción sociocultural como la identidad y el reconocimiento.

El diálogo interreligioso en este marco, y en los contextos latinoamericanos, genera tensiones que provienen tanto de la religión central –el cristianismo– como de las tradiciones independientes o ancestrales como son las religiones indígenas (Salas) o afroamericanas (Días de Oliveira). El problema es que el cristianismo se autocomprende como religión universal, única y verdadera y está invitado a dialogar de igual a igual con otras culturas, otras sensibilidades, otras tradiciones religiosas sin que la tentación neocolonial anule dicho diálogo, que se da, por lo demás en condiciones socioestructurales de asimetría. Por lo mismo en estos últimos años aparece una nueva formulación ético-política de las cuestiones interculturales.

Hay entonces todo un proceso de autoreconocimiento, de búsqueda de afirmación o redefinición y de negociación y reconocimiento de identidades. Los procesos interculturales son conflictivos porque se dan sobre la base de desigualdades y procesos de colonización históricos. Las religiones en tanto texturas simbólico-semántico-rituales conforman en esta confrontación también elementos de las propias culturas. La interculturalidad nos invita pues a reflexionar acerca de los condicionamientos culturales de toda religión (Fornet-Betancourt, 2007; Parker, 2008). Ellas se comprenden y tienen significado dentro de su propio contexto cultural por lo que todo dialogo interreligioso es siempre un dialogo intercultural y viceversa.

Los desafíos se tornan mayores cuando se trata de religiones de matriz africana, indígena o de otras minorías étnicas. Históricamente discriminadas y demonizadas por el cristianismo dominante, sin embargo, resisten y funcionan como espacios de solidaridad, protección y amparo a los desvalidos, no siento sólo religiones de negros o de indígenas sino que constituyendo también espacios de creencias y rituales compatibles con las culturas mestizas y blancas.

Las identidades culturales que generan las religiones universales como el cristianismo, el judaísmo y el Islam, por sus pretensiones monoteístas, mesiánicas, con afirmación de verdad revelada y moral absoluta, religiones del Libro (Biblia, Torah, Corán) universales, ofrecen mayor resistencia al diálogo, a la interculturalidad y al diálogo interreligioso. Lo cual hace que las tensiones al interior del campo religioso por estos motivos puedan en algún momento rebasar hacia el campo sociopolítico.

En el contexto latinoamericano sin embargo no existen las mismas condiciones que se han dado recientemente en regiones como el Medio Oriente, Sri Lanka, Afganistán, Paquistán, los países árabes o los Balcanes donde los conflictos armados de tipo étnicos, geopolíticos, y político-culturales se han visto reforzados por conflictos entre religiones.

Se ha dicho, por otra parte que la América Latina es una cultura mestiza lo cual es parcialmente verdadero. De hecho muchas de las culturas populares de las naciones latinoamericanas tienen elementos de síntesis entre lo europeo, lo indígena y lo africano, siendo correspondientes muchas de sus expresiones religiosas en variados tipos de sincretismos. El multiculturalismo es un desafío (Gutiérrez, 2006) pero una inadecuada generalización del multiculturalismo y la teoría del mestizaje se arriesga a ser ideológica por cuanto encubre las diferencias reales y conflictivas en un pretendido y abstracto universalismo homogeneizante. Como afirma Díaz de Oliveira la historia y las tradiciones particulares existen y no pueden negarse: los negros, los indígenas y los grupos de inmigrantes (japoneses, italianos, portugueses, alemanes, sirio-libaneses) están allí para demostrarlo. Y todos esos grupos adhieren bajo sus propias formas a expresiones religiosas diversas.

Una cuestión que tiene enorme repercusión en la política latinoamericana actual es el reconocimiento de las minorías étnicas cuyos derechos, con mayor fuerza que antes, se han estado reivindicando en muchos países llegando incluso en varios de ellos a ser consagrados a titulo constitucional (Brasil, Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú). Pero este movimiento no puede olvidar, a propósito de estas reflexiones sobre interculturalidad y religión, que no basta la igualdad abstracta y formal proclamada por el multiculturalismo. Se debe avanzar más allá, hacia el reconocimiento de las verdaderas diferencias y la articulación de procesos que posibiliten convivencia interétnicas e interreligiosas de respeto mutuo, y de condiciones institucionales, legales y fácticas de convivencia, en el marco del incremento de los procesos de democratización. Para ello es necesario superar la concepción occidental del mundo que se proclama universalista, totalizante y guiada por una lógica excluyente, prejuiciosa e indolente. Es necesario abrirse a la verdadera experiencia del otro y asumir las consecuencias de este reconocimiento de las alteridades.

El diálogo ecuménico que fuera característico en el campo religioso durante la Guerra Fría ha cedido paso al desafío del diálogo interreligioso lo que nos lleva más allá de las fronteras de la fe cristiana. Este desafío supone superar el concepto esencialista de la propia religión y avanzar a reconocer la dinámica que asumen las religiones tradicionales y universales, y requiere avanzar en un concepto que de cuenta del pluralismo interno y a la dinamicidad propia de la experiencia religiosa humana.

Volviendo a las migraciones (Zamora, 2001). Los cambios religiosos provocador por los procesos migratorios no son menores en un continente como América Latina dónde los flujos migratorios hacia y desde norteamérica y Europa y entre los propios países latinoamericanos, están en ascenso. Esto sin contar con las crecientes corrientes migratorias entre Asia-Pacífico y las Américas. Los casos caribeños y especialmente del Caribe no hispano son interesantes por cuanto por procesos de colonización y migración (forzada o no) desde hace siglos existen no sólo protestantes en mucho mayor medida sino que también presencia de religiones de origen africano y asiático que luego se difunden progresivamente en toda la región. El movimiento de Rastafari de Jamaica no sólo se ha difundido por los migrantes sino que también por efectos de la influencia de los nuevos medios masivos de comunicación, los medios electrónicos y por la cultura musical popular. Es sabida, por ejemplo, la influencia del cantante de rock Bob Marley y sus afinidades "rasta" en las culturas juveniles musicales latinoamericanas, más allá del Caribe.

Si bien en la generalidad de casos los migrantes de cierta religión suelen viajar a países de acogida con religiones afines, como las migraciones árabes a diversos países de América Latina durante el siglo XX que son de origen libanés, palestino o sirio pero de origen cristiano; ahora la mayor presencia de expresiones religiosas como el judaísmo y el Islam se torna mucho más (Caro, 2010) factible y visible.

El capitulo doce (Osorio) acerca del caso en la localidad de Ixpantepec Nieves, en la región Mixteca de Oaxaca, analiza la instalación de esas comunidades religiosas a raíz de flujos migratorios que fluctúan entre México y Estados Unidos. Geográficamente esta localidad facilita este tipo de flujo entre los dos países, lo que lleva a los migrantes a adoptar nuevas prácticas religiosas asociadas a sus experiencias interculturales e instaurarlas

en sus contextos –en este caso el rural– el cual tradicionalmente tiene un origen religioso católico. Este estudio se enfoca en los Testigos de Jehová, y los adventistas que si bien tienen origen estadounidense, penetran regiones latinoamericanas, no sólo por actividades misioneras, sino que también por medio de este tipo de procesos migratorios y es un ejemplo del fenómeno de la transnacionalización actual de las iglesias latinoamericanas. El cambio religioso en comunidades de migrantes indígenas como en el caso estudiado, proviene de la adaptación al cambio cultural migratorio y se convierte en factor esencial al promover cambios en la práctica de valores y estilos de vida tradicionales.

## 10. Medio ambiente y desafío a las iglesias

Otro de los grandes cambios socio-culturales del siglo XXI y que incide en el campo político tanto como en el campo religioso es la creciente consciencia planetaria acerca del problema ambiental y el cambio climático (PNUD, 2011). Aunque de acuerdo al Panel Intergubernamental de Cambio Climático (IPCC (2007) el conjunto del impactos del calentamiento global sobre lluvias y tormentas, sequías y desertificación, los recursos hídricos, las costas, la agricultura, la salud y los ecosistemas se harán sentir con mayor intensidad en el hemisferio norte, es previsible que en América Latina ellos impacten numerosas regiones y algunas muy pobladas afectando la economía y la vida social y humana de todos sus habitantes. Por lo mismo el problema medioambiental ya forma parte de la agenda política nacional e internacional en esta región del planeta.

El abordaje del tema ambiental adquirió una nueva dimensión en la época de la post-Guerra Fría. En efecto, ya desde los años 70 el problema del cambio climático venía siendo abordado en el debate internacional pero es sólo a partir de los 90 y luego del derrumbe del imperio soviético que el tema se ha planteado como central en la agenda internacional. Como afirmara el Dr. R. K. Pachauri, Presidente del IPCC, el derrumbe del muro del Berlín posibilitó una nueva perspectiva en la gobernanza ambiental a nivel mundial porque permitió a los países del antiguo bloque soviético y el resto del mundo tratar con la debida objetividad el problema mundial del cambio climático en lugar de otro tema político que dividía a Oriente y Occidente (IPCC, 2007).

Para las iglesias y los creyentes de América Latina el tema ambiental también surgió como tal en esta época, a pesar de su evidencia muchas décadas antes. Efectivamente ante la necesidad de que los individuos, grupos y organizaciones se plegaran a la preocupación medioambiental (Agenda 21), las iglesias poco a poco comenzaron a abordar estas cosas, incluyendo a las iglesias católica, protestante y ortodoxa (Martínez, 2010; Votrin 2005).

Un número importante de Iglesias occidentales expresaron sus preocupaciones sobre el cambio climático y el peligro de destrucción de los patrones de vida y han enfatizado la necesidad de que todos los seres humanos se preocupen efectivamente del cuidado de todo lo creado basado en una vida de sacrificio y de solidaridad. Este cuidado debe comprometer a sus congregaciones y comunidades de base. El énfasis del discurso de las iglesias está dado por la dimensión social del problema ambiental basado en la preocupación cristiana por el débil, el pobre y el desposeído (CEC, 2002).

Pero este nivel de preocupación por los desafíos socioambientales no se ha visto con tanta claridad de parte de las iglesias latinoamericanas. El énfasis en la preocupación por temas de índole de moral individual o familiar en la agenda pública por parte de la Iglesia católica y varias protestantes y evangélicas ha descuidado los temas medioambientales. Sin embargo los modelos de desarrollo que han posibilitado la inserción de las economías latinoamericanas en el mercado capitalista global, a inicios del siglo XXI, han priorizado un conjunto de temas como el crecimiento, la urbanización, la infraestructura y los transportes, la economía extractiva y temas de energía y agua, favoreciendo condiciones para la inversión extranjera directa y la exportación de materias primas. Las políticas de inversión en muchas ocasiones ha significado priorizar macro-proyectos de inversión que inciden en vastas regiones donde se ve afectada a la población y la biodiversidad locales. La resistencia de las poblaciones locales, incluyendo en muchos casos poblaciones indígenas y afroamericanas, no se ha hecho esperar y los conflictos socioambientales se han multiplicado estos últimos años.

Frente a proyectos de grandes represas hidroeléctricas, de nuevos pozos petroleros, o de grandes proyectos de centrales térmicas, de proyectos viales que atraviesan selvas y poblados indígenas, de grandes proyectos de minas de cobre, oro, plata impulsados

por transnacionales, se han opuesto los movimientos indígenas, campesinos y ambientalistas locales recibiendo el apoyo de iglesias y autoridades religiosas locales pero no el apoyo de las Conferencias de Obispos o de las Iglesias madres. No es menor el hecho de que el impacto de esos proyectos junto con afectar la flora y la fauna locales, los ecosistemas y la biodiversidad, la sociedad y economía local, afectan espacios sagrados, lugares de culto y cementerios ancestrales de comunidades indígenas y templos y cementerios de comunidades católicas y evangélicas locales.

La ausencia de un discurso y compromiso claro y masivo de las iglesias en defensa del medio ambiente y de las poblaciones y la biodiversidad afectada, podría provenir de un desfase en las lecturas religiosas de la realidad como se sugiere en el capítulo que concluye esta obra. En efecto, las representaciones sociales acerca del medio ambiente en estudiantes secundarios y universitarios toman en cuenta al medio ambiente y se observa una sensibilidad proclive a una concepción holística que busca el desarrollo humano en armonía con la naturaleza y no sobre la base de su explotación.

El lento cambio del paradigma ilustrado antiecológico de la modernidad ilustrada hacia un paradigma ecológico y que apunta hacia el desarrollo sustentable, no parece ser religiosamente inspirado. La creciente consciencia ambiental presente en la opinión publica de los latinoamericanos como evidencian las encuestas no está siendo alimentada por contenidos y visiones religiosas.

Si bien en las tradiciones judeocristianas existe una lectura ecológica posible –que arranca de una lectura bíblica que ubica al hombre como "administrador" de la creación de Dios– parece ser que la lectura hegemónica sigue siendo aquella visión secularizada y dualista impuesta por la modernidad que separa radicalmente al hombre de la naturaleza y le impone por "mandato divino" "dominar" (esto es, explotar) a la naturaleza y sus seres vivientes para beneficio del crecimiento humano.

Algunas iglesias en el continente han comenzado a retomar un discurso social frente a las diversas situaciones que los pueblos latinoamericanos enfrentan como la persistencia de la pobreza y las desigualdades sociales, los bajos sueldos, la explotación laboral, y el desempleo, la violencia criminal, la violencia intrafamiliar,

las drogas y la delincuencia, la insuficiente atención y calidad en educación y salud, en fin los temas de la seguridad social y las políticas de integración a poblaciones vulnerables, marginadas y discriminadas. Pero los temas medioambientales que están siendo cada vez más abordados en innumerables regiones y naciones latinoamericanas, no han encontrado el eco correspondiente de parte de las iglesias.

En efecto, en la medida en que los modelos de desarrollo, impulsados por gobiernos liberales o de izquierda, se apoyan en el modelo extractivista, la multiplicación de las inversiones en minería, energía, infraestructuras están impactando a numerosos áreas donde se afectan a poblaciones autóctonas –indígenas, afroamericanas o campesinas– y a zonas de elevada biodiversidad. Los conflictos socioambientales se reportan crecientemente desde México hasta la Patagonia, pasando por la Amazonía y diversas regiones de Centroamérica y el Caribe. Muchas comunidades locales, grupos ambientalistas y ecologistas están siendo apoyados por comunidades cristianas, parroquias, sacerdotes y pastores, en sus luchas por la mantención de sus ambientes de vida, por el acceso al agua y a la protección del medio ambiente. Pero el texto que cierra este volumen llama la atención sobre una cuestión sobre la cual poco se ha hablado y estudiado: los discursos religiosos que inspiran a los ciudadanos no parecen estar influyendo en sus posturas favorables al medio ambiente, la ecología y al desarrollo sustentable. La investigación en estudiantes secundarios y universitarios chilenos al menos revela que, a pesar de existe una creciente opinión ciudadana favorable a una perspectiva holística y proto-ecológica, favorable al medio ambiente, ésta visión no parece ser el resultado de las influencias inequívocas de los discursos religiosos oficiales, e incluso los datos sugieren que algunas opciones de iglesias instituidas más bien favorecen una perspectiva anti-ecológica y conservadora. Al parecer Iglesias con fuertes programas interpretativos, identitarios y doctrinales están reforzando una resistencia al cambio de paradigma: reiterando el discurso anti-ecológico y androcéntrico del dominio de la naturaleza por mandato divino.

Por el contrario otras alternativas religiosas de índole más místicas, esotéricas y cósmicas, generalmente sincréticas con elementos del cristianismo y de religiones orientales o herméticas y que dan prioridad al cuerpo, la salud, y a la autoexpresión y desarrollo de

sí, tienden a ser más afines con los discursos ecologistas (Carvalho y Steil, 2008) que tienden a enfatizar la dimensión misteriosa, las energías, ciclos, balances, entidades y rincones ocultos, que existe en la idea holística de los equilibrios ecosistémicos en la naturaleza y en el universo. La revitalización de religiones indígenas, chamánicas (Curivil, 2008), afroamericanas y de formas de New Age "autóctonas" –en su defensa de la Pacha Mama– dice también relación con esta lucha en el campo religioso donde las jerarquías eclesiales cristianas creen ver en esta nueva amenaza "neo-pagana" una forma de subversión del dogma y de las ortodoxias. Por consiguiente el rechazo a una visión holística de parte del discurso cristiano clásico dice relación no sólo con un choque de cosmovisiones, sino también con la defensa de poderes institucionales en la lucha por la hegemonía en el campo religioso actual.

## Conclusiones

La relación entre política, cultura y religión en la América Latina de las primeras décadas del siglo XXI dice relación con la diferenciación entre campo religioso y campo político y la autonomización del campo de las creencias del campo ideológico-político en el marco de un pluralismo cultural religioso creciente. La relación entre religión y política ciertamente se da en un proceso que desmiente las teorías clásicas de la secularización ya que la primera no se ha "privatizado" indefectiblemente; las religiones latinoamericanas han estado y están presentes en el espacio público y como ha planteado Casanova (1994) ellas se han mostrado compatibles con los procesos de democratización.

Pero la manera de estar presente en el espacio público, dada la diferenciación actual y la complejidad de las interrelaciones, plantea tensiones por cuanto de una parte la religión contribuye a la gobernabilidad y la estabilidad y de otra al cambio y a introducir nuevas corrientes socio-simbólico-culturales y todo ello en un contexto de post-ilustración en una cultura latinoamericana que históricamente avanza hacia una nueva cultura más allá de la modernidad clásica.

Por una parte, la iglesia católica y las iglesias protestantes y evangélicas en América Latina no se inclinan por posturas antidemocráticas, han contribuido a mantener el orden y los

valores cívicos y democráticos globales aún cuando se han manifestado en contra de los procesos de liberalización de las culturas. En este sentido no es de esperarse que las iglesias se inclinen hacia posturas ultraconservadoras pero tampoco hacia actitudes revolucionarias. Ellas han sido y son un actor de estabilización y gobernabilidad, aunque no siempre de forma armónica. La recuperación del concepto de religión, tal como lo hacen en la actualidad filósofos como Habermas (2006), para una comprensión crítica de una nueva ciudadanía en el espacio público, es una tarea pendiente en nuestro continente. La tarea de la religión para definir la identidad de una comunidad moral y política y el sentido de una tradición religiosa crítica para un proyecto universalista, están sin embargo, más allá del alcance de este trabajo. En todo caso lo religioso tiene un espacio en el mundo público en la medida en que el capitalismo actual con la preeminencia de la lógica del mercado y la desregulación amenaza con desestabilizar a las instituciones que posibilitan el funcionamiento de los valores en el mundo de la vida y la estabilidad del orden democrático.

Los estados democráticos han pluralizado las opciones políticas, culturales y también las religiosas al ensanchar las libertades de religión y generar bases de sustentación públicas a instituciones religiosas no católicas e incluso no cristianas pluralizando el campo religioso. La propia política que ha atravesado crisis, ciclos y contraciclos, se ha pragmatizado, ya no requiere como antes de legitimaciones religiosas, y se han descartado las orientaciones laicistas y antirreligiosas de antaño. En el marco de los avances democráticos de las naciones latinoamericanas hoy no parecen viables políticas de tipo jacobinas y anticlericales, como tampoco parecen plausibles políticas clericalistas y menos fundamentalistas o teocráticas. Todo esto no quiere decir que hayan desaparecido el campo de tensiones entre las corrientes que todavía reivindican el clericalismo, la cristiandad, o bien posturas laicistas y libertarias. El avance hacia la democratización y la conquista de mayores derechos ciudadanos en una sociedad pluralista supone diversidad de posturas y conflictivos diálogos para la búsqueda de consensos viables.

Por otra parte, las descripciones del proceso de transformaciones y los análisis que hemos propuesto nos indican que las religiones latinoamericanas seguirán entrelazadas con lo social. De hecho

los contenidos sociales del cristianismo subsisten y en muchas iglesias (católica y varias protestantes y pentecostales) la pobreza, el desempleo, las injusticias, la violencia cotidiana y familiar, el crimen y las drogas, los problemas de educación, salud y protección social de la población, provocadas por los modelos de desarrollo bajo la globalización, han sido objeto de mensajes y discursos que muestra una preocupación de estas iglesias hacia la justicia social que no ha desaparecido y que podría retornar hacia la escena pública con igual vigor que en las décadas de los 70 y 80. Aunque tampoco es descartable que exista un mayor involucramiento de las iglesias y de las comunidades creyentes en las resistencias socioambientales que sin duda se verán incrementadas en los años venideros a causa de la acentuación de los modelos extractivistas. En todo caso lo más probable es que las iglesias se debatan entre tres orientaciones marcadas: la defensa de la justicia social, o de valores morales o bien de los intereses institucionales (Hagopian, 2009b), estableciendo para ello alianzas variadas y entrecruzadas.

Dada la naturaleza del mensaje religioso, subsisten elementos milenaristas y apocalípticos presentes en la tradición judeocristiana, pero mucho más vigentes en movimientos como los mormones, Testigos de Jehová o los Adventistas del Séptimo Día. Estas tendencias se estructuran sobre la base de un dualismo bajo el cual el mundo debe ser dejado a su propio desarrollo para construir una comunidad de fieles elegidos en la espera del fin de los tiempos. Pero no son amenaza a la gobernabilidad y si bien parecen favorecer una cierta inclinación hacia el abstencionismo cívico y político, no son reproductores de discursos y menos de prácticas antidemocráticas. Si bien es posible que en el marco de la crisis de la civilización contemporánea, en el marco de las crecientes incertidumbres de la globalización planetaria actual, se puedan seguir generando sectas religiosas minoritarias que esporádicamente sacudirán a la opinión pública, es posible preveer que todos esos movimientos religiosos no tendrán un impacto disgregador de las tradiciones políticas centrales, ni afectaran a la estabilidad democrática en el continente latinoamericano.

En general, los datos que hemos analizado no permiten retornar a la falacia de los análisis clásicos de la sociología de la religión y de la sociología política que tienden a identificar las relaciones religión–política con las relaciones jerarquías-

instituciones religiosas oficiales y mundo político (estado-partidos). La diferenciación y complejidad de relaciones entre las opciones político-religiosas de las jerarquías eclesiales (católicas o evangélicas) y las opciones de los "creyentes-ciudadanos", es cada vez más notoria, lo cual explica porqué, en términos generales, los creyentes de a pie tienen opciones políticas de las más diversas y no responden necesariamente a los dictámenes moral-políticos de sus pastores en materia de moral sexual y reproductiva. En materias sociopolítica, en general, los fieles son libres en sus opciones lo cual deja a las instituciones religiosas sin la posibilidad de orientar (pastorear) a sus fieles como fuese su deseo. Es resultado de los procesos que en la modernidad avanzada va diferenciando el campo de las creencias del campo de las instituciones religiosas (Gutiérrez, 2010).Pero lo que es más importante es su impacto político: tampoco los partidos pueden negociar con iglesias que no son dueñas del voto de sus fieles, ni pueden manipular símbolos cristianos o religiosos con la esperanza de volcar opinión pública y votos a su favor. Sólo de manera coyuntural y por razones de índole propiamente social y cultural –no estrictamente religioso– se podrá volcar opciones de masas de fieles hacia tal o cual alternativa política.

Dicho en términos de un enfoque interpretativo global, la relación religión y política en América Latina de inicios del siglo XXI puede comprenderse en este proceso de post Guerra Fría, a la luz de la crisis de la razón ilustrada moderna (y de su sesgo antirreligioso), dónde las transformaciones religiosas y la crisis de las ideologías políticas especificas en los diversos escenarios nacionales del continente se han dado como parte del avance de la cultura post-moderna (Dabray, 1996) (no tanto en sentido filosófico cuanto en su sentido histórico) con el avance tanto en el campo religioso como en la cultura política de lo que Bauman (2002) llama la "modernidad líquida" que en América Latina adquiere especificidades propias al tejido sociopolítico y sociocultural en sus procesos recientes.

Las tendencias políticas de los fieles son hoy mucho más diversas y heterogéneas que antaño cuando se afiliaban con posturas ideológicas de la Guerra Fría. Las opciones religiosas de esos mismos fieles son hoy mucho más diversas que nunca antes en la historia de las religiones latinoamericanas. Las experiencias son muy diversas por lo que todo el análisis de la relación

religión y política, e iglesia-estado, no puede ser comprendido en abstracto sino en el marco de los contextos históricos y nacionales. Efectivamente dado que cada uno de los países latinoamericanos tiene diferentes historias en su campo religioso y en su campo político es previsible que el panorama tenga singularidades y especificidades que deben ser estudiadas en forma correspondiente.

Pero ello no obsta para establecer, como hemos intentado hacerlo y como pretende mostrar este libro a través de los distintos trabajos de mis colegas, ciertas tendencias gruesas que dicen relación con la forma cómo la re-configuración de las sociedades civiles y los estados latinoamericanos, en el proceso de inserción a la globalización, han modificado los referentes religiosos y políticos y sus relaciones mutuas en el marco de un pluralismo religioso y cultural creciente elevando la complejidad de esas relaciones e imposibilitando enfoques reductivos.

## Bibliografía

AGUIRRE, Carlos (2008). Marxismo e Izquierda en la historia de América Latina, Introducción, *Contra Corriente*, Vol. 5, Nº 2, Winter 2008, i-ix, En http://www.ncsu.edu/acontracorriente/winter_08/Aguirre-Introduccion.pdf

AMEIGEIRAS, Aldo Rubén; JURE, Elisa; (Compiladores), (2006). *Diversidad cultural e interculturalidad*, Buenos Aires: Editorial, UNGS.

ARIZPE, Lourdes (2003). *Escala e interacción de los procesos culturales: hacia una perspectiva antropológica del cambio global*, Disponible en http://132.248.35.37/IISSamples/Default/miembros/Arizpe/Dimen/ ARIZPE.htm.

BARBERO, Jesús Martín (1995). *Secularización, desencanto y reencantamiento massmediático*. Diálogos, Nº 41, 71-8l.

BARRERA, Paulo (2001). *Tradição, Transmissão e Emoção religiosa, Sociologia do protestantismo contemporâneo na America Latina*. Sáo Paulo: Ed. Olho d'Agua.

BARRET, David A (2001). *The World Christian Encyclopedia*. Oxford: Oxford University Press.

BASTIAN, Jean Pierre (comp.) (1993). *Protestantes, liberales y francmasones: sociedades de ideas y modernidad en América Latina*, siglo XIX, México: CEHILA, FCE.

BASTIDA MUÑOZ, Mindahi C.(2001). *Quinientos años de resistencia: los pueblos indios de México en la actualidad*, México D.F.: UAEM.

BAUMAN, Zigmunt (2002). *Modernidad Líquida*, México: FCE.

BELL LARA, José y LÓPEZ, Delia Luisa (2007). La cosecha del neoliberalismo en América Latina, *Estudios del Desarrollo Social,* Enero-Junio 2007, Vol. 2, No. 1, pp 1-10, en: http://www.flacso.uh.cu/sitio_revista/num1/articulos/art_JBell5.pdf

BELTRÁN, Cely y WILLIAM, Mauricio (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la Fe: La diversificación del cristianismo en Bogotá*, Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

BENGOA, José (2000), *La emergencia indígena en América Latina,* Santiago, FCE.

BIGLIERI, Paula (1998). Ciudadanos de la fe: práctica religiosa y conducta cívica en grupos pentecostales, Ponencia en *Primeras Jornadas de Teoría y Filosofía Política,*

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, en Colección FILOPOL, CLACSO, en http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/biblioteca/fbiblioteca.html

BOURDIEU, Pierre (1971). Génese et structure du champ religieux, *Revue Francaise de Sociologie*, 1971, vol. XlI, 295-334.

CAMPOS MACHADO, María das Dores (2006). *Política e Religião, A participação dos evangélicos nas eleições,* Rio de Janeiro: Ed., FGV.

CAPURRO, Patricio (2008). El Consenso de Washington en América Latina: "Políticas de ajuste de corte neoliberal expresados en el proceso privatizador de Argentina y Brasil (1989-1992)". Éxitos y fracasos en las estrategias decretistas de Menem y Collor de Mello, *Revista de Ciencia Política*, Nº 4, agosto, en: http://www.revcienciapolitica.com.ar/num4art9.php

CAROZZI, María Julia (1999). *A Nova Era no MERCOSUL.* Petrópolis: Vozes.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura y STEIL, Carlos Alberto (2008). A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade, *Ambiente e Sociedad,* vol.11, Nº 2, pp. 289-305.

CASANOVA, Jose (1994). *Public Religions in the Modern World,* Chicago: University of Chicago Press.

CASTELLS, Manuel (1999). *La era de la información: economía, sociedad, cultura. Vol. Il: El Poder de la Identidad,* México: Ed Siglo XXI.

CARO, Isaac (2010). *Islam y Judaísmo contemporáneos en América Latina,* Santiago: RIL.

CONFERENCE OF EUROPEAN CHURCHES (CEC) (2002). *Sustainable Development and the European Union: The Need to Develop New Strategies and New Lifestyles,* A report of the working group on Economy, Ecology and Social Issues, Church and Society Commission, en : http://www.cec-kek.org/English/SustainableEU1.htm.

CORPORACIÓN LATINOBARÓMETRO (2011), *Informe 2011,* Santiago: Banco de Datos en Línea. www.latinobarometro.org.

CORREA, Enrique (1986). Cristianismo de izquierda e Iglesia popular. Continuidad y ruptura del 60al 80", *Nueva Sociedad,* n. 82, pp, 102-109.

CURIVIL, Ramón (2008). *La fuerza de la religión de la tierra,* Santiago: Ediciones UCSH.

DA COSTA, Néstor (2009). La Laicidad Uruguaya, *Archives de Sciences Sociales des Religions,* Vol. 54 Nº 146, pp 137-155.

DEBRAY, Regis (1996). *El arcaísmo postmoderno,* Buenos Aires: Manantial.

DE LA TORRE, Renée y GUTIÉRREZ Z., Cristina (2008). Tendencias a la diversidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo, *Sociedade e Estado***,** V. 23, Nº 2, 381-424.

DUSSEL, Enrique (1972). *Historia de la Iglesia en América Latina,* Barcelona: Ed. Nova Terra.

FEDIAKOVA, Evguenia (2011). Juventud Evangélica en Chile: ¿Un Nuevo Modelo de Evangelismo? en Miguel Angel Mansilla and Luis Orellano U. (eds.), *La Religión en Chile del Bicentenario: Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos,* 103-127. Santiago: RELEP/CEEP.

FEDIAKOVA, Evguenia y PARKER, Cristián (2009). Evangélicos en Chile democrático (1990-2008): Radiografía al centésimo aniversario. *Revista Cultura y Religión* 3 (2):1-28.

FORNET-BETANCOURT Raúl (2007), *Interculturalidad y Religión,* Quito: Abya-Yala.

FORNI, Floreal; MALLIMACI, Fortunato; CÁRDENAS, Luis (2003). *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires,* Buenos Aires: Biblos.

FORTUNA, Patricia y DE MOLA, Loret (1999). *Creyentes y creencias en Guadalajara.* México D.F.: CONACULTA-INAH, CIESAS.

FRESTON, Paul (1995). Entre el pentecostalismo y la decadencia del denominacionalismo: El futuro de las iglesias históricas en Brasil, en Gutiérrez, Benjamín (ed.). *La fuerza del espíritu, los pentecostales en*

*América Latina: un desafío a las iglesias históricas.* Guatemala: AIPRAL/ CELEP, FCE.

_____________ (1998). Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies, *Social Compass,* Vol. 45, Nº 3, 335-358.

FRIGERIO, Alejandro (1999). El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica, *Revista Ciencias Sociales y Religión*, año 1, Nº 1, 51-88.

FRIGERIO, Alejandro y Hilario WYNARCZYK (2009). Diversidad no es lo mismo que pluralismo, *Sociedade e Estado*, Vol. 23, Nº 2, 227-260.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (2003). Culturas urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica, *El Portal de Cuba,* Cuba Web Colombus, Cubarte Biblioteca Nacional José Martí., en: http://www.cubaliteraria.comlhuellas/garcia_canclini.asp.

GARRETÓN, Manuel Antonio (2002). La transformación de la acción colectiva en América Latina, *Revista de la CEPAL,* Nº 76, abril, pp. 7-24.

GÓMEZ DE SOUZA, Luiz Alberto (2003). Institutional Church and Politics in Latin Americ, Ponencia en *Workshop, Contemporary Challenges to Catholicism in Latin America.* Kellog Institute, University of Notre Dame, Octubre 2-3.

GÓMEZ PERALTA, Hector (2012). The role of the Catholic Church in Mexico's Political Development, *Politics and Religion, Politologie des Religions,* Nº 1/ Vol. VI pp. 17-35.

GOOREN, Henri, (2012). *The Pentecostalization of Religion and Society in Paraguay And Chile***,** OUP, Book Proposal and Synopsis, Sociology/ Anthropology, Oakland University, Rochester (Manuscrito).

GRENOVILLE, Andrés (2011). La democracia cristiana en América Latina: Conflictos y competencia electoral. *Revista SAAP,* Vol.5, Nº 1, pp. 227-229.

GUERREIRO, Silas (2003). *A magia existe?*, Sáo Paulo: Paulus.

GUTIERREZ, Benjamín (ed.) (1995). *La fuerza del espíritu, los pentecostales en América Latina: un desafío a las iglesias históricas.* Guatemala: AIPRAL/CELEP, FCE.

GUTIÉRREZ, Gustavo (1972). *Teología de la Liberación, Perspectivas,* Salamanca, Sígueme.

_________________(1986). *La verdad los hará libres,* Lima: CEP.

GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, Daniel (coord.) (2006), *Multiculturalismo, desafío y perspectivas,* México: siglo XXI.

_________________(coord.) (2010). *Religiosidades y creencias contemporáneas,* México: El Colegio Mexiquense A. C.

GUTIÉRREZ, Tomás (1996). *Protestantismo y Política en América Latina y el Caribe*, Lima: CEHILA.

HABERMAS, Jurgen (2006). Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy*, 14:1, 1–25.

HAGOPIAN, Frances (ed), (2009a). *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America,* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

HAGOPIAN, Frances (2009b). Social Justice, Moral Values, or Institutional Interests? Church Responses to the Democratic Challenge in Latin America en HAGOPIAN. Frances (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 257-331.

HOOVER, Stewart M. (1997). Religion in a Media Age, Public Lecture, The University of Edinburgh, The University of Colorado and The University of Uppsala, 1997, March 4, *The International Study Commission on Media, Religion and Culture,* en: http://www.jmcommunications.com.

HOUTART, Francois, (2001). *Mercado y Religión,* San José, Cosa Rica: DEI.

IPCC (2007), *Cambio climático 2007: Informe de síntesis.*, IPCC, OMM, PNUMA, Ginebra, Suiza, 115. en http://www.ipcc.ch/pdf/presentations/briefing-bonn, 2007-05/mitigation-substainable-development.pdf

JOIGNANT, Alfredo y GUELL, Pedro (eds) (2011). *Notables, tecnócratas y mandarines,* Santiago: Ed. Univ. Diego Portales.

LAGOS S., Humberto (1988). *Crisis de la Esperanza: Religión y Autoritarismo en Chile,* Santiago: Ediciones Presor, Lar.

LALIVE D'EPINAY, Christian (1968). *El Refugio de las Masas, Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno,* Santiago: IDEA, USACH y CEEP, (Edición de 2009).

LECHNER, Norbert (2006). Los desafíos políticos del cambio cultural, en Darío Salinas F. (coord.), *Democratización y tensiones de gobernabilidad en América latina,* México DF: Guernika, pp. 17-32.

LEPRE, María Laura (2008). Reformas neoliberales en América Latina: Argentina y Venezuela. Las reformas de los presidentes Carlos S. Menem y Carlos. A. Pérez en perspectiva comparada, *Revista de Ciencia Política,* Nº 3, marzo, en : http://www.revcienciapolitica.com.ar/ediciones.php

LÓPEZ, Francisco (2004). Movimientos laicos, secularización y función pública de la religión. Notas de investigación, *Persona y Sociedad,* Vol. XVIII, Nº 3, pp. 273-289.

LYNCH, Edgard A. (1991). *Religion and Politics in Latin America: Liberation Theology and Christian Democracy,* Westport, Connecticut: Praeger Publishers.

MAFRA, Clara (2001). *Os evangélicos,* Rio de Janeiro: Zahar.

MARIANO, Ricardo y Ari Pedro ORO (2012). *The reciprocal instrumentalization of religion and politics in Brazil,* Porto Alegre: Universidad de Rio Grande do Sul (manuscrito).

MARIZ, Cecilia (1995). El debate en torno del pentecostalismo autónomo en Brasil, *Sociedad y Religión,* Vol. 13, 21-32.

MARTIN, David (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America,* Oxford: Blackewell.

MARTINEZ, AveIino (1989). *Las Sectas en Nicaragua,* Costa Rica: DEI.

MARTÍNEZ ANDRADE, Luis (2010). Olivier Landron, Le catholicisme vert. Histoire des relations entre l'Église et la nature au xxe siècle, *Archives de Sciences Sociales des Religions,* document 148-75, en: http://assr.revues.org/21595

MC CARTHY, John (1993). *Religion, Democratization, and Market Transition.* Ponencia en Workshop sponsored by the NSF, Sociology Program, December 6-7.

MC MICHEL, Philip (2005). Globalization en Thomas Janoski et al, *The Handbook of Political Sociology,* New York: Cambridge University Press, pp. 587-606.

MEDRANO, Adán (1998). Media Trends and Contemporary Ministries: Changing Our Assumptions About Media. *The InternationaL Study Commission on Media, Religion & Culture,* en: http://www.jmcommunications.com

MEYER, Jean (1980). *La Cristiada. El conflicto entre la Iglesia y el Estado 1926-1929,* México: Siglo XXI.

MUÑOZ IZQUIERDO, Carlos y BRAVO VALLADOLID, Manuel (2011). *Expansión de la escolaridad en América Latina y el Caribe desde mediados del siglo XX,* Paris: UNESCO, IIPE, OEI, en: http://www.siteal.iipe-oei.org

OREALC/UNESCO (2011), *Informe Regional sobre la Educación para Todos en América Latina y el Caribe.* Tailandia, 22 al 24 de marzo de 2011, Santiago de Chile: Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe, UNESCO.

ORELLANA, Luis (2011). El futuro del Pentecostalismo en América Latina, en Daniel Chiquete y Luis Orellana (eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV,* Hualpén, Chile: Red Latinoamericana de Estudios Pentecostales, pp. 141-156.

ORO, Ari Pedro (org) (2006). *Religião e política no Cone Sul,* Sao Paulo: Attar.

PARKER, Cristián (1993). *Otra Lógica en América Latina, Religión popular y modernización capitalista,* Santiago: FCE.

_______________ (2002). Religion and the Awakening of Indigenous People in Latín America, *Social Compass,* Vol. 49, Nº 1, 67-8I.

_______________(2006). Identidades e Interculturalidad en América Latina, Marco de Interpretación Dinámico, en Guillermo Fernández Beret OP (ed), *Identidades Abiertas, entre la fijación fundamentalista y la pérdida de sentido,* Santiago: Ed. IPC, Universidad Arcis, 51-102.

_______________(2008ª). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía, *Sociedade e Estado,* V. 23, Nº 2, 281-353.

_______________(2008b). Interculturality, Conflicts and Religion: Theoritical Perspectives, *Social Compass,* Vol 55, 316-329.

_______________(2009). Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile, en Hagopian, Frances (ed), *Religious Pluralism, Democracy and the Catholic Church in Latin America,* Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 131-181.

_______________(2012). ¿América latina ya no es católica? El incremento del pluralismo cultural y religioso, en Jaime Llambias-Wolff (ed) (2012). *América Latina: paradigmas y desafíos del siglo XXI,* York: York University Bookstore. (en prensa).

PATTE, Daniel (ed.) (2010). *The Cambridge Dictionary of Christianity,* New York: Cambridge University Press.

PEREIRA DE QUEIRÓZ, Maria Isaura (1969). *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles,* Paris: Anthropos.

PÉREZ, Rolando (1997). *La iglesia y su misión en la opinión pública en Iglesias, medios y estrategias de evangelización,* Buenos Aires: Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana-América Latina.

PETRAS, James y MORLEY, Morris (1999). Los ciclos políticos neoliberales: América Latina 'se ajusta' a la pobreza y a la riqueza en la era de los mercados libres, en John Saxe Fernández (Coord.), *Globalización: crítica a un paradigma,* México: Plaza y Janés, pp. 215-246.

PNUD (2011). *Informe sobre desarrollo humano 2011, Sostenibilidad y Equidad, Un mejor Futuro para todos,* New York: Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo.

PRIE (2002). *Informe Regional, Panorama Educativa de las Américas,* Santiago de Chile: Cumbre de las Américas, Gobierno de Chile, OREALC.

PRIEN, Hans Jurgen (1985). *La historia del cristianismo en América Latina,* Salamanca: Sígueme.

RIECHMANN, Jorge y FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (1994). *Redes que dan libertad, Introducción a los nuevos movimientos sociales,* Barcelona: PAIDÓS.

ROMERO, Catalina (2003). Entre la tormenta y la brisa: desafíos al catolicismo Latinoamericano. Ponencia en *Workshop: Contemporary Challenges to Catholicism in Latin America,* University of Motre Dame, South Bend, Indiana, October 2-3.

SACHS, Wolfgang (1992). One World, en *Global Ecology,* Londres: ZED; pp. 3-21.

SANTONI, Alessandro (2012). *Religión, política y Democracia Cristiana: Chile e Italia en perspectiva comparada,* Santiago: Instituto de Estudios Avanzados (manuscrito).

SCANNONE, Juan Carlos (1987). *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia,* Madrid: Cristiandad.

SILVA, Sergio (2009). La Teología de la Liberación, *Teología y Vida,* Vol.50, Nº 1-2, pp. 93-116.

SMITH, Dennis A (2001). Religion and the Electronic Media in Latin America: A Review. Ponencia en *Meeting of the Latin American Studies Association,* Washington DC, September 6-8.

STEIL, Carlos (2001). Eleições, voto e insituição religiosa, *Debates do NER,* Vol. 2, Nº 3, pp. 73-85.

STOLL, David (1990). *Is Latin America Turning Protestant?,* Berkeley: University of California Press.

TAVARES GOMES, Fátima Regina (2000). O circuito «Nova Era»: Heterogeneidade, fronteiras e Resignificacoes locais, ponencia en *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, octubre.

TEIXEIRA, Faustino et. al. (1993). *CEBs: Cidadania e Modernidade,* Sáo Paulo: Paulinas.

TEIXEIRA, Faustino y Reneta MENEZES (org), (2006). *As Religioes no Brasil, Contiuidades e rupturas,* Vozes, Petrópolis.

TROELTSCH, Ernst (1912/1960). *The Social Teachings of the Christian Churches.* Vols I–II. New York: Harper & Row.

TROMBETTA, Pino Lucá (2003). Sincretismo e mercato religioso, *Rivista di scienze sociali della religione,* Año XVIII, 81-102.

VAN HOVE, Hildegard (1999). New Age: A Debate, Introduction, *Social Compass,* Vol. 46, Nº 2, 115-119.

VÁSQUEZ Palacios, Felipe (2007). *La fe y la ciudadanía en la práctica Evangélica Veracruzana,* México, D.F: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.

WEBER, Max (1969). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Barcelona: Península.

VOTRIN, Valery (2005). The Orthodoxy and Sustainable Development: a Potential for broader involvement of the Orthodox Churches in Ethiopia and Russia , *Environment, Development and Sustainability,* Vol 7 pp. 9–21.

WYNARCZYK, Hilario, (2009). *Ciudadanos de dos mundos,* Buenos Aires: UNSAM EDITA.

WORLD BANK (2012). *World Development Report, 2012, Gender Equality and Development***,** Washington D.C.: The World Bank.

ZAMORA, José A (2001). *Migraciones en un mundo globalizado,* en: http://www.iglesiaviva.org/n205-11.htm.2001.

## Páginas WEB:

Association of Religion Data Archives
http://www.thearda.com/

Latinobarómetro, Opinión Pública Latinoamericana,
http://www.latinobarometro.org/latino/latinobarometro.jsp

UNESCO-UIS Institute for Statistics
http://www.uis.unesco.org.

World Christian Database
http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/

World Value Survey,
http://www.worldvaluessurvey.org/

# I
# PRIMERA PARTE
# Una Mirada Global al Campo Religioso Latinoamericano

# 2. Las dos transiciones futuras: Católicos, Protestantes y Sociedad en América Latina

Paul Freston

Resumen:
Este capítulo pretende exponer las relaciones entre religión, sociedad moderna y política en América Latina, señalando que el debate teórico se ha concentrado frecuentemente en el análisis de lo que acontece en Europa y Estados Unidos, y se ha olvidado la especificidad de América Latina incluso para compararla con procesos que ocurren en África y Asia. América Latina, según los datos, está en un proceso marcado por dos transiciones: la católica y la protestante. La tesis es que considerando las investigaciones actuales y las tendencias definidas por los datos en América Latina se puede afirmar, con cierta cautela, que tendríamos un futuro religioso pluralista en que el catolicismo mantendría su posición de mayor confesión religiosa dependiendo por país, y con privilegios sociales y políticos residuales, y al mismo tiempo que el protestantismo tiene un límite de crecimiento, más aún porque será incapaz de crear instituciones representativas sólidas, y ninguna denominación tendrá condiciones de rivalizar aisladamente con la institución católica. Pero habrá variaciones significativas de un país para otro. El autor se inspira en la Idea de las ‘modernidades múltiples’ (Eisenstadt, 2000), en su dimensión religiosa y dialoga especialmente con trabajos de Cristián Parker y de Frances Hagopian acerca del pluralismo religioso y el futuro del catolicismo latinoamericano.

## As duas transições futuras: católicos, protestantes e Sociedade na América Latina

Resumo:
O capitulo pretende apresentar as relações entre religião, sociedade moderna e política na América Latina, assinalando que o debate teórico está concentrado frequentemente nas analises do que acontece na Europa e nos Estados Unidos, e foi esquecido da especificidade da América Latina incluso para compará-la com os processos que ocorrem na África e Ásia. América Latina, segundo os dados, está em um processo marcado por duas transições: a católica e a protestante. A tese é que considerando as investigações atuais e das tendências definidas pelos dados na América Latina pode-se afirmar, com certa cautela, que temos um futuro religioso pluralista no qual o catolicismo manteria sua posição de maior manifestação religiosa dependendo do país e com privilégios sociais e políticos residuais, ao mesmo tempo em que o protestantismo tem um limite de crescimento, ainda mais porque será incapaz de criar instituições representativas solidas, e nenhuma denominação teria condições de rivalizar isoladamente com a instituição católica. Entretanto, haverá variações significativas de um país para outro. O autor se inspira na idéia das “modernidades múltiplas” (Eisenstadt, 2000), na sua dimensão religiosa e dialoga especialmente com os trabalhos de Cristián Parker e Frances Hagopian sobre o pluralismo religioso e o futuro do catolicismo latino americano.

## Las dos transiciones

No hay nada de novedoso en decir que la relación entre religión, sociedad y política en América Latina ha cambiado dramáticamente en las últimas décadas, con la Iglesia Católica enfrentando diversos dilemas y los evangélicos creciendo numéricamente y buscando transferir su tradición de activismo para el campo de la política formal. Tampoco es novedoso decir que los evangélicos no parecen ser amenaza a la democracia latinoamericana, y pueden quizás fortalecer las *consolidaciones democráticas* (aunque generalmente no tanto las *transiciones democráticas*). Pero aquí quiero hablar de otras transiciones, de *dos transiciones futuras.* Pues, si los cambios fueron grandes en las décadas recientes, deben ser todavía más grandes en las décadas futuras, principalmente por el efecto cumulativo de los cambios que vienen desde los años 50 en Chile y en Brasil, y desde los años 70 u 80 en otros países de la región. No estamos lejos de un punto crítico (lo que en inglés se llamaría *tipping point),* cuando los patrones antiguos de relación entre religión, estado y sociedad sean no solamente cuestionados, sino que amenacen con desmoronarse totalmente. A ese momento crítico lo llamaré *transición católica.* Puede que no ocurra en todos los países de la región, pero sí en un número significativo. Un momento simbólicamente importante, en cualquier país, sería cuando los que se declaran católicos fuesen menos de la mitad de la población. Pero no hay nada de mágico en ese número, porque depende también de otros factores como la frecuencia de práctica y la fuerza histórica de la institución católica en cada país. Además, en muchos países latinoamericanos, los datos sobre pertenencia religiosa no son tan confiables. Sea como sea, podemos sostener que la transición católica, es cuando los roles sociopolíticos antiguos se vuelven insostenibles.

Pero además de la transición católica, vendrá también la transición protestante. En algunos países la transición protestante acaece de inmediato después de la católica, pero no en todos. De todos modos, la transición protestante se refiere al hecho de que hay un límite, un techo, en el crecimiento protestante y por lo tanto en las aspiraciones políticas protestantes. Ese techo no será uniforme en toda la región; llegará antes en algunos países que en otros, y habrá probablemente variaciones significativas en el porcentaje 'final' de protestantes en cada país. Pero en

todos, cambiará radicalmente la naturaleza del protestantismo latinoamericano y su relación con la sociedad, con la política y con las otras religiones.

No parece haber un patrón histórico extranjero en el cual se pueda encuadrar adecuadamente esa nueva realidad latinoamericana. Si en algunos sentidos esos cambios hacen la región más semejante a algunas otras partes del mundo, hay todavía aspectos sui generis en términos históricos y globales. Por supuesto que el crecimiento protestante no pasa solamente en América Latina; es un fenómeno que ocurre también en África sub-sahariana, en el Pacífico y en partes de Asia como Corea, Filipinas y Singapur, y entre muchas minorías étnicas en una 'media luna' desde el nordeste de India hasta Indonesia. Sobretodo, ha crecido en China, donde probablemente hay mas gente en iglesias protestantes en un domingo típico que en toda Europa. La continuación del crecimiento en China (lo que nadie garantiza), será el factor más transformador del cristianismo en el siglo XXI.

América Latina, entonces, no es la única región del mundo en experimentar una protestantización liderada por las iglesias pentecostales; sin embargo, es donde mas se acentúa la presencia de éste, y donde presenta mayor significación en el campo religioso. Por cierto que los cambios religiosos (y político-religiosos) en Latinoamérica no se limitan al pentecostalismo, ni a las iglesias evangélicas en general, pero el pentecostalismo es el corazón indispensable de estos cambios. Las otras fuerzas (otras religiones, el fenómeno de los 'sin-religión', los impulsos secularizantes) añaden, por así decir, una 'plus-valía'. Pero sin el pentecostalismo y todo lo que representa, las otras tendencias serían incapaces de causar tanta turbulencia.

La primera encarnación de este artículo fue como una ponencia académica en Chile, en aquella ocasión comenté que los chilenos podrían dudar de mis conjeturas; y tendrían razón, con base en la experiencia chilena. Pero me parece que la mayor parte de América Latina diverge significativamente de Chile. Por supuesto, uno puede decir que esa divergencia se debe solamente al vanguardismo chileno: el Chile de hoy será la América Latina de mañana. Pero eso es poco probable. Creo que habrá una creciente diversificación de los campos religiosos nacionales, provocando que la relativa uniformidad desaparezca

en diferencias más acentuadas, quizás posibilitando, en el futuro, la elaboración de una tipología plural de patrones latinoamericanos de relación entre religión, sociedad y política (algo así como hizo David Martin [1978] para Europa), o sea, será cada vez más difícil hablar de América Latina como un todo, y de considerar este o aquel país como vanguardia. Eso se aplica también a Brasil, sin menospreciar su peso enorme y su vocación para exportar sus corrientes religiosas. Antes, quiero destacar la emergencia de 'modernidades múltiples' (Eisenstadt, 2000), en su dimensión religiosa, dentro de la misma América Latina. Para eso, quiero dialogar con los recientes trabajos de Cristián Parker y de Frances Hagopian.

En las discusiones internacionales sobre religión en un mundo que se globaliza, América Latina es casi siempre la 'región Cenicienta', olvidada en comparación con Europa y Norteamérica, y hasta en comparación con África y Asia por su reciente descolonización y por la presencia de las otras religiones mundiales. Pero Latinoamérica merece un lugar más destacado en los debates sobre la relación entre religión y modernidad, porque ilustra futuros posibles. En la literatura sobre globalización, se enfatizan solamente dos posibilidades: un futuro religioso más relativista, y un futuro más fundamentalista. Pero hay también otras posibilidades. En segundo lugar, el debate sobre religión y modernidad necesita ser más global, ya que está muy concentrado en Europa y América del Norte, lo que sería justificable solo en caso de imaginar un modelo único de modernidad, con una sociedad de vanguardia (sea Europa o Estados Unidos). Los intentos de ser más global muchas veces se limitan al Islam, tendrían que incorporarse otras partes del mundo, y no solamente por la presencia de otras religiones, sino que también por el cristianismo.

Es bueno recordar que el cristianismo hoy es mayoritariamente una religión del llamado 'sur global' y no del Occidente desarrollado. Por eso, se encuentra muchas veces distante del poder y de la riqueza, difundiéndose como una globalización desde abajo. Además, América Latina es importante porque constituye hoy, en varios sentidos, el centro mundial del cristianismo. Tiene más católicos que cualquier otra región, y es también el corazón mundial del pentecostalismo. Pero al mismo tiempo, es una de las regiones de más acelerado cambio religioso, resultando principalmente en más pluralismo cristiano, pero

también en creciente pluralismo no-cristiano. Una singularidad de América Latina hoy es que la división católico-protestante continúa central, a diferencia de Occidente desarrollado donde la división se diluye bastante, y distintamente también de las regiones recién-cristianizadas de África y Asia donde nunca se estableció fuertemente. Pero, lo que pasa hoy en Latinoamérica es totalmente diferente de la Reforma del siglo XVI, porque es un proceso singular de pluralización cristiana *desde adentro* (no estimulada significativamente por misioneros extranjeros, ni por inmigrantes) y *desde abajo* (no desde arriba en una reforma nacional). Entonces, América Latina es una cristiandad católica (con una relación más íntima con la cristiandad que la misma Europa o las otras regiones colonizadas posteriormente por europeos), que está siendo transformada por el voluntarismo evangélico sin pasar primero por una reforma nacional protestante como en el norte de Europa. La región, entonces, nos incentiva a pensar en 'terceras opciones' para el futuro de la religión en tiempos de globalización, mas allá de la dicotomía relativismo/fundamentalismo. Existe también la opción conversionista, y de hecho el conversionismo pacífico es uno de los posibles corolarios religiosos de la idea de múltiples modernidades. Combina bien con la mayor seriedad que muchas veces acompaña la transformación de la religión en una identidad conquistada. El conversionismo pone el pentecostalismo en una relación diferente con los procesos culturales globales, en contraste con el fundamentalismo. Como una religión no-tradicional que se difunde por la conversión, los intereses del pentecostalismo son generalmente muy diferentes de los de un fundamentalismo reactivo. El pluralismo es una ventaja para el pentecostalismo, lo cual florece más en un mundo *tranquilamente religioso* que en un mundo *defensivamente religioso* o bien *secularizado.*

Sobre la *tranquilidad religiosa* de América Latina, tenemos el comentario de Inglehart (2009) sobre la Encuesta Mundial de Valores (*World Values Survey*). Inglehart defiende la existencia de América Latina como región cultural distinta, caracterizada por fuerte énfasis en valores tradicionales como la religión, pero también en la libre-opción y auto-expresión más común en países ricos. Así, Latinoamérica rivaliza con El mundo islámico en su énfasis sobre la importancia de la religión (aunque la práctica no sea entre las más altas). "Al mismo tiempo, el bienestar subjetivo y el sentimiento de estar en control de la propia vida, la región

rivaliza con los países nórdicos. No sabemos exactamente por qué" dice Inglehart (2008), pero concluye que debe ser por los valores religiosos. En este momento, dice él, América Latina tiene "lo mejor de los dos mundos" (2009, p. 87). Podemos añadir que los tipos de religión que más crecen hoy en la región (el pentecostalismo y el catolicismo carismático) combinan justamente los valores tradicionales con la auto-expresión. ¿Será, entonces, que América Latina será nada más que la última parte de la vieja cristiandad en secularizarse? Seguramente, si la secularización es determinada estructuralmente por la modernidad. Pero, si la secularización es culturalmente contingente, entonces factores como el impacto histórico menor del iluminismo, la reafirmación actual de los pueblos indígenas, y la penetración amplia de la espiritualidad pentecostal y carismática pueden llevar la región en una dirección diferente de la de Europa latina.

Es importante enfatizar que los cambios religiosos en América Latina se deben a la *conversión*, y por eso las transformaciones en la relación entre religión y estado (y política) son muy complejas. En consecuencia, la región difiere claramente de Europa, donde el nuevo pluralismo religioso resulta de la inmigración y de la secularización, con implicaciones para los debates sobre la incorporación de la diversidad religiosa en la esfera pública. Hay una diferencia fundamental (en cuanto a las implicaciones culturales y políticas) entre *globalización diaspórica* y *globalización conversionista*. En este sentido, el pentecostalismo es vital, como motor de los cambios religiosos y religioso-políticos. Es el pentecostalismo que estructura el modelo emergente del campo religioso, un modelo que incluye muchos otros actores pero del cual los pentecostales han sido los principales creadores. Eso, en varios sentidos. Primero, por su mismo éxito numérico: en toda la región, el pentecostalismo ya es la segunda fuerza religiosa, con excepción de Uruguay donde es ultrapasado por los 'sin-religión'[13]. En segundo lugar, por su efecto en 'pentecostalizar' otros sectores del campo religioso (sea por la imitación como en la Renovación Carismática Católica, o por las reacciones hostiles que llevan a modificaciones en las religiones rivales).

[13] Encuesta Nacional de Hogares Ampliada, 2006, Instituto Nacional de Estadística, Uruguay. Disponible en http://www.ine.gub.uy/enha2006.

Hasta el creciente pluralismo interno del campo católico es relacionado con eso, porque la expansión pentecostal desafía a justificar la permanencia en la Iglesia Católica con sus creencias y prácticas, mucho más que el mero secularismo. Por fin, el pentecostalismo logra no solamente cambiar los porcentajes religiosos sino que también introducir efectivamente otro modelo del campo religioso. En cuanto a Brasil, Otávio Velho habla de la ideología nacional hegemónica que considera la 'mezcla' como típicamente brasileña. No obstante, dice Velho, el crecimiento pentecostal ha logrado, en cierta medida, desnaturalizar el catolicismo y el complejo religioso que benévolamente encabezaba (Velho, 2000). Yo llamaría ese modelo de *sincrético-jerárquico* (porque combina el no-exclusivismo con la aceptación de la hegemonía institucional católica); y justamente el pentecostalismo es la primera religión de masas en rechazar definitivamente la hegemonía institucional católica en el campo religioso y a proponer una alternativa que podemos llamar de *pluralismo competitivo*. Eso en si tiene implicaciones políticas inmensas, pero también porque las alternativas religiosas organizadas son mucho más amenazadoras (para el catolicismo) que las alternativas difusas y no-organizadas.

Podemos pensar, entonces, en diversos modelos de evolución de la cristiandad. Primero, el modelo del norte de Europa, que va del catolicismo a la reforma nacional protestante, y en seguida al crecimiento del evangelicalismo en las 'iglesias libres' y en movimientos pietistas dentro de la iglesia nacional. En segundo lugar, el modelo del sur de Europa, donde no hay reformas nacionales y el catolicismo hasta hoy sigue tranquilamente hegemónico en el campo religioso, pero crea un sector anti-religioso muy grande y todas las formas de protestantismo esencialmente fracasan. En tercer lugar, el modelo estadounidense de colonización plural y separación, y denominacionalismo como solución para las relaciones religión-estado. En cuarto lugar, quizás, un modelo ortodoxo en que el pluralismo cristiano sigue incipiente, excepto en regiones de frontera como Ucrania y Transilvania. Y, por fin, un emergente modelo latino-americano, quizás aplicable también a las Filipinas, que estamos exponiendo aquí.

## El cuadro religioso latinoamericano

Claro que en todas las discusiones de posibles evoluciones del campo religioso, hay que hacer un uso *criterioso* de las estadísticas disponibles. Podemos ejemplificar el cuidado necesario: la Encuesta Mundial de Valores, del año 2000, dio solamente 3.5% de protestantes en Brasil (el censo brasileño del mismo año dio 15.5%), pero 6.9% de protestantes en Uruguay (Hagopian, 2009[a], p.11). Pero ningún estudioso de la religión acredita que haya proporcionalmente dos veces más protestantes en Uruguay que en Brasil. Mientras eso, la encuesta del *Pew Forum*, de 2006, produjo resultados más plausibles: 21% de protestantes en Brasil (una estimativa razonable, sobre todo porque la encuesta se limitó a las áreas urbanas), 15% en Chile y 34% en Guatemala (*Spirit and Power*, 2006).

La inconfiabilidad de muchas estadísticas dificulta construir un cuadro continental. En principio, datos censitarios sobre religión son más confiables (aunque nunca toman en cuenta la tradición latinoamericana de doble filiación), pero estos existen solamente para seis países: Brasil, Chile, Bolivia, Perú, Nicaragua y México. En Brasil, el catolicismo pierde aproximadamente un uno por ciento de la población al año, y crece el pentecostalismo y los sin-religión, pero también el protestantismo histórico. En el 2000, los protestantes en Brasil eran 15.5%; los datos recientes más confiables sugieren que hoy constituyen en torno del 20%, mientras los católicos ya cayeron más o menos al 65% y los sin-religión al 8%[14]. El censo chileno de 2002 dio resultados bastante parecidos con Brasil (católicos unos 70%, protestantes 15.1%, sin-religión 8.3%), pero las trayectorias no son iguales. El crecimiento protestante en Chile es mucho más lento. Si Chile estaba probablemente en primer lugar en América Latina en porcentaje de protestantes hasta los años 70 (y en primer lugar en América del Sur hasta recientemente), ahora está siendo ultrapasado por varios países. Bolivia, por ejemplo, cuyo censo de 2001 dio 78% de católicos y 16% de protestantes. Y Nicaragua, donde en 2005 había solamente 58% de católicos (una caída de 15% en una década), 23% de protestantes y 16% de 'no-afiliados'.

[14] Ver, por ejemplo, la encuesta del Datafolha de 2007, 'As Igrejas do Brasil', Folha de S. Paulo, 6 de mayo, Especial 2.

En los otros países con datos censitarios, el protestantismo es más débil: en 2007 en el Perú, 12.5% (aunque con fuerte crecimiento reciente); y en el 2000 en México, solamente 5.2%, creciendo muy lentamente por los patrones latino-americanos. Pero se nota una tendencia clara: las áreas indígenas en Bolivia, Perú y México son siempre mucho más protestantizadas: Chiapas llega a 23%, y los departamentos andinos del Perú también. En las regiones andinas y mayas en general, los indígenas tienen dos veces el promedio nacional de protestantes. En consecuencia, en estos países el protestantismo es una fe desproporcionalmente rural, mientras que en Brasil es sobre todo urbana. Pero otras características permanecen: la sobre representación de los más pobres, menos educados, no-blancos, jóvenes y mujeres.

Aunque no tenemos datos tan confiables para muchos países, una estimativa conservadora sería que los protestantes hoy son el 12% de la población latinoamericana. Entre ellos, los pentecostales son el *mainstream* (quizás 8 ó 9% de la población). Pero esta tendencia regional comporta diferencias significativas: desde quizás un tercio o más de protestantes en varios países centroamericanos, para mucho menos que 10% en México y en algunos países sudamericanos (aunque los primeros datos oficiales producidos en Uruguay[15], a quién tradicionalmente se atribuía el protestantismo más débil de la región, revelaron 11.1% de 'cristianos no-católicos' en 2006). El crecimiento varía bastante entre un país y otro, pero todavía no tenemos información fehaciente sobre si en algunos el crecimiento protestante haya parado totalmente. En varios países (incluso Brasil), el crecimiento parece seguir en alza. Según el Pew Forum, 62% de los pentecostales brasileños son convertidos (*Spirit and Power*, 2006), y hay tres veces más pentecostales en el país (en números absolutos) que hace 20 años.

Otra tendencia regional es la falta de una 'tercera fuerza' religiosa, al no ser la 'no-religión'. Una hipótesis reciente es que el pentecostalismo sea mera parada temporaria en el camino que va del catolicismo a la 'no-religión'. Pero, hasta ahora, la evidencia estadística apunta mucho más a la conversión de personas 'sin-religión' al pentecostalismo que *viceversa* (Prandi, 1996). La 'no-religión' es la categoría religiosa más inestable.

[15] Ver nota 2.

## Chile: ¿vanguardia o excepción?

Quiero introducir aquí la obra reciente del sociólogo chileno Cristián Parker. Parker afirma que América Latina dejó de ser católica en el sentido tradicional, pero no se transformó en protestante ni se secularizó. Antes, se transformó en un continente pluralista donde la Iglesia Católica todavía mantiene ciertos privilegios. Parker advierte (correctamente, en mi opinión) que la institución católica ya no podría tener tanta fuerza para hacer frente a otra ola de dictaduras en la región, si tal cosa ocurriese. Pero, como nos recuerda, la relación entre pluralismo religioso y pluralismo político es indirecta, y hay que estudiar cada caso en su contexto nacional (Parker, 2009). Podemos dar un ejemplo protestante de eso: aunque constituyen porcentajes comparables de la población, el impacto político de los protestantes brasileños ha sido mucho más grande que de los protestantes chilenos, por una serie de razones ligadas a los contextos eclesiásticos, estructuras sociales y sistemas político-electorales de los dos países.[16]

Lo específico del caso chileno aparece cuando Parker describe las transformaciones del campo religioso. Enfatiza el surgimiento de una religiosidad difusa, no solamente en instituciones independientes pero también (y principalmente) entre los mismos fieles católicos. Al contrario de los sincretismos tradicionales populares, los nuevos sincretismos se vinculan más a la modernización y la educación superior, resultando en un número muy alto de lo que Parker llama 'católicos a mi manera', o sea, gente que no se desvincula del catolicismo pero tampoco se siente obligada a reconocer el derecho de la Iglesia de dictar sus creencias. Para Parker, la expansión y diversificación de la educación superior es la principal responsable por eso. En Chile, la educación genera desconfianza de las instituciones y dogmas religiosos, pero no de la religión en si. Entonces, la educación no seculariza, ni exactamente descatoliciza, pero desclericaliza y pluraliza, por lo que el protestantismo también es afectado. Parker descubre que los protestantes son altamente influenciados por los niveles educacionales, y que el aumento

[16] Ver, por ejemplo, los capítulos sobre protestantismo y política en Brasil y en Chile, en Freston, 2001.

de oportunidades educacionales puede poner un techo en el crecimiento evangélico (Parker, 2009, p. 162).

Este análisis, sin duda bien fundamentado para el caso chileno, sugiere una cuestión importante para nuestro análisis regional. ¿Será que Chile es el futuro de América Latina en cuanto a la evolución del campo religioso, o es un caso singular? La cuestión es si los últimos cambios religiosos deben ser atribuidos exclusivamente (o en buena parte) a los avances socioeconómicos chilenos, o si resultan en buena parte de características culturales chilenas que no serán repetidas necesariamente en los otros países, aún con los mismos avances. Nuestro argumento seguirá la segunda alternativa.

Chile tiene el protestantismo de masas más antiguo de América Latina. Su protestantismo es altamente pentecostalizado, y su pentecostalismo es altamente nacionalizado y de clase baja. Posiblemente, estas características dificultan su reacción a las transformaciones globalizantes. En cualquier caso, el protestantismo es mucho mas asociado a clase social en Chile que en Brasil, donde ya es preponderantemente de los estratos inferiores. En Chile, el estrechamiento protestante es muy abrupto; hay un techo social prácticamente impenetrable. De eso, resaltan varias otras características: el alto porcentaje de pentecostales no-practicantes (fenómeno poco conocido en otros países de la región); la relativa dificultad para encontrar alternativas eclesiásticas adecuadas al ascenso social (sea dentro de la misma denominación, sea en iglesias evangélicas históricas, o en nuevas comunidades carismáticas evangélicas de clase media); la dificultad para reabastecer las iglesias con nuevos conversos, entre los cuales quizás algunos de los 'católicos a mi manera' que en Brasil podrían convertirse en algún punto del espectro evangélico cada vez más diversificado y que sufre poca o ninguna marginalización social. Además, como dice Parker, el catolicismo es un marco cultural de la clase alta en Chile, y los hombres prósperos egresados de las escuelas de élite son desproporcionalmente católicos (2009, p. 152); otras dos características que no se repiten en Brasil.

Relacionado con esa falta de legitimidad social (y también, evidentemente, con el sistema electoral) es la dificultad de los protestantes chilenos en transformar su presencia numérica en influencia política. Eso ilustra lo que dice Daniel Levine sobre la

distinción entre pluralidad (meramente cuantitativa) y pluralismo (la reconstrucción de las 'reglas del juego' para incorporar los nuevos actores) (Levine, 2009, p. 407). Además, solamente 39% de los pentecostales chilenos son convertidos, una proporción muy baja por los patrones latino-americanos (*Spirit and Power*, 2006, p. 127). Entre los últimos dos censos chilenos, menos del 40% de los que abandonaron el catolicismo se volvieron protestantes, comparado con el 50% en Nicaragua, más del 60% en Brasil y el 75% en el Perú. O sea, la descatolización chilena va mucho menos para los evangélicos que en los otros países.

En cuanto a la cuestión educativa: ¿será que la expansión de la educación superior tiene un efecto muy negativo en la perspectiva evangélica en Chile justamente por las características sociales del país y de la comunidad evangélica, y en otros países serían posibles otras consecuencias? Donde el techo social es menos impenetrable, la expansión de la educación puede generar *nuevas formas* de protestantismo y no el abandono del mismo. Las transformaciones educacionales pueden producir otros tipos de evangélico, como históricamente en los países tradicionalmente protestantes, o como en países como Nigeria hoy.

Finalmente, otra manera en que parte de América Latina se distancia del cuadro chileno es en el porcentaje indígena de la población y en la conversión indígena como propulsora del crecimiento protestante. Roberto Blancarte (2000) dice que los países más susceptibles a la protestantización son los que tienen proporción más alta de indígenas.[1] Blancarte exagera (Brasil seguramente no encaja aquí), pero creo que él puede estar en lo correcto *proféticamente*. Entiendo la conversión indígena básicamente en comparación con la conversión masiva de minorías étnicas en Asia, como una manera de distinguirse de la religión de la mayoría nacional que las oprime, y como un proceso de busca de autonomía en un mundo globalizante, rechazando tanto la asimilación como también la idea romántica de aislamiento (cf. Martin, 2002, p. 119). Puede ser, entonces, que la protestantización indígena esté solamente empezando, y quizás se transforme en un fenómeno religioso (y político, en algunos países) de los más importantes en la primera mitad del siglo. Pero todavía no podemos prever qué formas eclesiásticas y doctrinarias serán producidas, si habrá algo como 'Latin American Independent Churches' (análogas a las 'African

Independent Churches'). Por lo menos, para la formación de estas cooperan el uso protestante de los vernáculos, la fluidez litúrgica y el liderazgo laico. Pero, en algunos países puede ser que, cuanto más los indígenas adopten el protestantismo, más la población no-indígena lo rechace.

## La transición protestante

Sin embargo (y con eso llego a la *transición protestante*), mi insistencia en la probable excepcionalidad chilena y en la posibilidad de conversión masiva de indígenas en América Latina no significa negar que llegará un momento (quizás no muy lejos en algunos países) de estancamiento protestante, y posiblemente de posterior caída. Mi concepto de estancamiento no se fundamenta en la idea de Lalive D'Épinay (1970, p. 76) sobre una limitación de clase social (que puede aplicarse a Chile pero no a todos los países), o de Cleary (2004) sobre la incapacidad del pentecostalismo de ser religión de masas por ser muy exigente (diariamente en Brasil se crean iglesias moral y socialmente más flexibles). A pesar de eso, creo que el techo protestante, en el caso brasileño, será alcanzado en dos o tres décadas. Hay dos factores en eso. Primero, la declinación católica tendrá un límite; hay un núcleo sólido que no va a ser erosionado, y en Brasil ese núcleo está en un 25 a 30% de la población. En segundo lugar, el protestantismo actualmente recibe poco más de una de cada dos personas que abandonan el catolicismo. En otras palabras, por las tendencias actuales nunca habrá una mayoría protestante en Brasil. Además, la Iglesia Católica está aprendiendo (lentamente, es verdad) a competir mejor y a diversificar su llamado. Con eso, es difícil imaginar que la población que se declara católica caiga abajo, digamos, de unos 40%, lo que colocaría un techo de más o menos 35% en las aspiraciones protestantes. Pero otra posibilidad es de un techo protestante abajo de eso, determinado no solamente por la reacción católica pero también por los perjuicios a la misma imagen evangélica: escándalos, liderazgo autoritario, promesas no-cumplidas, imagen política negativa y capacidad limitada de realizar transformaciones sociales (al contrario de transformaciones individuales, en las cuales el pentecostalismo es muy exitoso). En ese caso, tendríamos un techo protestante en algún punto entre 20% y 35%. Podemos prever un futuro religioso

brasileño, entonces, con un catolicismo más pequeño (quizás un poco abajo de la mitad de la población) pero revitalizado y más practicante y comprometido, y un protestantismo grande pero estabilizado (y muy fragmentado), y un sector considerable de religiones no-cristianas y de 'sin-religión'.

Extrapolando cautelosamente para América Latina, entonces, tendríamos un futuro religioso pluralista en que el catolicismo mantiene su posición de confesión religiosa más grande (y todavía con mayoría de la población en algunos países, pero no en otros), y con privilegios sociales y políticos residuales (más aún porque el protestantismo será incapaz de crear instituciones representativas sólidas, y ninguna denominación tendrá condiciones de rivalizar aisladamente con la institución católica). Pero habrá variaciones significativas de un país a otro. Seguramente, la distancia de Europa latina aumentará, pues además del pentecostalismo masivo habrá un amplio sector 'no-religioso' pero sin el secularismo europeo.

Con la estabilización numérica, todo cambia para el protestantismo. Habrá un porcentaje cada vez más alto de miembros natos y de conversos más antiguos, y con eso habrá más demandas por enseñanza y por otros tipos de líder eclesiástico. Habrá menos triunfalismo y mayores expectativas en el campo de la actuación social, y la interacción con otras religiones cambiará radicalmente. Habrá también otras maneras de relacionarse con la política. Esa será la *transición protestante.*

## La transición católica

Sin embargo, en algunos países por lo menos, vendrá primero la *transición católica.* Para hablar de ella, necesitamos dialogar con el trabajo reciente de la cientista política Frances Hagopian (2009a; 2009b; 2009c). Hagopian caracteriza el dilema católico como la combinación de pluralismo religioso con democracia: para la Iglesia, el pluralismo es más amenazador por causa de la democracia, y la democracia es más atemorizadora en un mundo religiosamente plural. Democracia y pluralismo religioso se refuerzan mutuamente como retos a la Iglesia. Desde la redemocratización, tanto la sociedad civil como el campo religioso se han fragmentado. La competencia religiosa se intensifica; los católicos practicantes son clara minoría, hay

mucha desobediencia entre católicos en cuanto a las normas de la vida privada; buena parte de la sociedad civil está movilizada en organizaciones fuera de la influencia de las autoridades eclesiásticas; y el pluralismo democrático limita la capacidad de la Iglesia de imponer su agenda moral. Los privilegios que la Iglesia recibe del estado son más difíciles de justificar cuando su hegemonía religiosa está siendo minada. Y además de esos dos pluralismos, hay otro que es el creciente pluralismo de creencia dentro del mismo catolicismo, lo que debilita aún más la capacidad de la institución de mantener sus posiciones y su liderazgo en un espacio público disputado.

Hagopian siente que los principales paradigmas para estudiar la política católica (institucionalista, elección racional, y visiones competentes de la misión) fueron elaborados en tiempos de dictadura política y de hegemonía religiosa. Ella propone un paradigma para los tiempos de pluralismo: la iglesia enraizada (*embedded church*), que privilegia las conexiones de la iglesia con la sociedad civil, su capacidad de conectarse con los fieles, movilizarlos y hasta aprender con ellos. Ella sugiere que cada episcopado nacional responderá según su capacidad movilizadora, las direcciones de las influencias de sus bases, y la naturaleza de los riesgos políticos que la institución enfrenta. Como los tres principales objetivos de la Iglesia (los intereses institucionales, la agenda moral y la doctrina social) no son fáciles de alcanzar simultáneamente en contextos democráticos, en la práctica cada episcopado tendrá prioridades diferentes.

Sin embargo, hay también un proyecto católico común, la Nueva Evangelización. Adoptado oficialmente en 1992, este proyecto no ambiciona más un orden social cristiano por medio de concordatos o partidos cristianos, y mucho menos una revolución de izquierda, pero sí, una evangelización de la cultura por medio de la penetración de la sociedad civil. América Latina fue considerada prioritaria para ese proyecto, siendo Europa ya muy secularizada y el resto del mundo insuficientemente católico. La Iglesia, dice Hagopian, todavía no está lista para aceptar un *status* minoritario o para permitir más democracia interna. En vez de eso, todavía sustenta ese proyecto muy ambicioso de evangelización de la cultura, que presupone no solamente la hegemonía religiosa (o por lo menos un *status* privilegiado), pero también la aceptación por naciones democráticas de una esfera pública basada en la moral religiosa.

El paradigma de Hagopian, de la iglesia enraizada, presupone que prevalecerán dentro de la Iglesia las perspectivas de la jerarquía en situaciones de monopolio religioso y de regímenes autoritarios. Pero, cuando los pluralismos religioso y político se expanden, aumenta la influencia de las bases católicas. Los fieles tienen siempre las tres opciones de salida, o de voz activa, o de lealtad pasiva. Pero el pluralismo religioso da más credibilidad a la amenaza de salida, fortaleciendo así el poder de las bases. Eso ocurre sobretodo cuando las bases también están bien organizadas en la sociedad civil. Vemos, por lo tanto, que la expansión evangélica podrá ayudar las bases populares católicas.

Para Hagopian, las perspectivas para la Nueva Evangelización no son buenas, sobretodo por el debilitamiento de la Iglesia como religión de salvación personal. Ella menciona específicamente las confrontaciones que ha tenido la Iglesia con dos antiguos pilares de su influencia: las mujeres y los indígenas. Una reciente interpretación demográfica de los cambios religiosos en Brasil (Neri, 2005) llama atención a las curvas paralelas de conversión religiosa y de participación femenina en el mercado de trabajo. En el pasado, las mujeres eran más católicas que los hombres (en porcentaje de adhesión nominal); hoy, lo contrario es verdadero. Los hombres han permanecido católicos o han entrado en la categoría de los sin-religión; pero las mujeres han migrado desproporcionalmente hacia otras religiones, sobretodo el pentecostalismo. El autor atribuye eso a las dificultades católicas en cuestiones de emancipación femenina.

Ese es el dilema católico. Una religión centralizada y globalizada logra fácilmente desarrollar un proyecto global, pero tiene mas dificultad en recuperar su vitalidad como religión laica de salvación en tiempos de pluralismo. Para Vásquez y Marquardt, la Nueva Evangelización es una 'glocalización', una cooptación de lo local por la iglesia universal, que difícilmente combina con la iniciativa laica fervorosa (2003, p. 84). Y las alternativas clericales son cada vez menos factibles: había un sacerdote para cada 4.726 católicos en Sudamérica en 1950, pero en 2000 había solamente un sacerdote para cada 7.081 católicos. El aumento de vocaciones latinoamericanas no compensó el crecimiento de la población y la pérdida de misioneros europeos. El resultado es que en Estados Unidos hay 1.311 católicos por sacerdote, y en Guatemala (probablemente el país más protestante de América Latina) hay 9.764 (Froehle & Gautier, 2003, p. 82).

Esa debilidad institucional es insostenible en tiempos de competencia religiosa basada en la iniciativa laica. Hagopian concluye que la Iglesia se acostumbró a la democracia pero no a las libertades civiles y derechos minoritarios. Podemos añadir que, en breve, tendrá que acostumbrarse en algunos países a un *status* minoritario también, como la religión declarada por una minoría de la población, lo que será un marco sicológico y simbólico extremamente importante. La transición en términos de *status* público no tardará. La realidad es que las dictaduras (o mejor, las situaciones dictatoriales) favorecían a la Iglesia en cuanto a la mantención de su posición social.

Un análisis muy influyente de la religión en Europa, de Grace Davie (2006), habla de la *vicariedad* como componente básico del modelo europeo. La religión vicaria se caracteriza por tener una minoría activa que actúa en nombre de una población más amplia que (por lo menos implícitamente) lo aprueba. Resulta de una historia particular y de la idea de una iglesia oficial (o semi-oficial) que es vista como una utilidad pública y no como una entidad privada que compite en un mercado. ¿Será ese modelo aplicable a América Latina? Evidentemente, todos los países latinoamericanos tienen la herencia de una iglesia estatal. Pero la religión vicaria no depende solamente de eso, sino también de un nivel bajo de demanda religiosa actual. Como dice José Casanova, cuando los europeos pierden la fe en sus iglesias nacionales, no buscan religiones alternativas de salvación porque se convencieron ideológicamente del paradigma secularizante de que ser moderno significa ser secular (Casanova, 2006). Pero América Latina nunca se convenció tanto de ese paradigma, y el pluralismo competitivo dificulta inmensamente el rol vicario.

El pluralismo que se instala en América Latina es multidimensional. No es solamente una multiplicidad de iglesias, o el reconocimiento de eso en el discurso público (cuando un gobierno empieza a hablar de 'las iglesias' en plural). Es también una multiplicidad de modelos de iglesia, de modelos organizacionales. Las iglesias cristianas que se multiplican no están multiplicando el modelo católico, sino multiplicando los modelos eclesiásticos. Se pluralizan también los espacios religiosos y las voces que reclaman autoridad para hablar en nombre de la fe. Una otra dimensión del pluralismo es el pluralismo interno católico. Los 'católicos a mi manera', en cierto sentido, no son nuevos, pero su efecto es multiplicado en un contexto de competencia institu-

cional. Ese pluralismo multidimensional, junto con la caída numérica, la relativa debilidad institucional católica y los efectos de la democracia y de la fragmentación de la sociedad civil, llevará forzosamente en varios países a la pérdida del *status* de 'iglesia' en el sentido weberiano. Esa será la *transición católica.*

## Bibliografía

BLANCARTE, Roberto (2000). Popular Religion, Catholicism and Socioreligious Dissent in Latin America: Facing the Modernity Paradigm, *International Sociology,* v. 15, n.4, pp. 591-603.

CASANOVA, José (2006). Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective, *The Hedgehog Review,* v. 8, n. 1-2, pp. 7-23.

CLEARY, Edgard (2004). Shopping Around: Questions about Latin American Conversions, *International Bulletin of Missionary Research,* v. 28, n. 2, pp. 50-55.

DAVIE, Grace (2006). Is Europe an Exceptional Case? *The Hedgehog Review,* v. 8, n. 1-2, pp. 23-35.

D'EPINAY, Christian Lalive (1970), *O Refúgio das Massas.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

EISENSTADT, Samuel (2000). Multiple Modernities, *Daedalus,* v. 129, n. 1, pp. 1-29.

FRESTON, Paul (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America.* Cambridge: Cambridge University Press.

FROEHLE, Bryan & GAUTIER, Mary (2003). *Global Catholicism,* Maryknoll: Orbis.

HAGOPIAN, Frances (2009[a]). Introduction: The New Landscape en: HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 1-64.

HAGOPIAN, Frances (2009b). Social Justice, Moral Values, or Institutional Interests? Church Responses to the Democratic Challenge in Latin America, en: HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 257-331.

HAGOPIAN, Frances (2009c),The Catholic Church in a Plural Latin America: Toward a New Research Agenda, en: HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 429-466.

INGLEHART, Ronald (2009). Cultural Change, Religion, Subjective Well-Being, and Democracy in Latin America. en: HAGOPIAN, Frances (org.), *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America,* Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 67-95.

Instituto Nacional de Estadística (2006). *Encuesta Nacional de Hogares Ampliada.* Uruguay. En http://www.ine.gub.uy/enha2006

LEVINE, Daniel (2009). Pluralism as Challenge and Opportunity. En HAGOPIAN, Frances (org.). *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America.* Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 405-428.

LEVINE, Daniel (2010). Pluralism as Challenge and Opportunity *Ciencias Sociales y Religión/CiênciasSociais e Religião,* Porto Alegre, ano 12, Nº 12, p. 13-30

MARTIN, David (1978). *A General Theory of Secularization.* Oxford: Blackwell.

MARTIN, David (2002). *Pentecostalism: the World their Parish.* Oxford: Blackwell.

NERI, Marcelo. (2005). *A Ética Pentecostal e o Declínio Católico.*En http://www.fgv.br/cps/artigos/conjuntura/2005/a%20ética%20pentecostal%20e%20o%20declínio%20católico-mai2005.pdf>

PARKER GUMUCIO, Cristián (2009). Education and Increasing Religious Pluralism in Latin America: The Case of Chile. En: HAGOPIAN, Frances (org.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (131-181). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

PRANDI, Reginaldo (1996). Religião Paga, Conversão e Serviço. En: PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil* (p. 257-273). São Paulo: Hucitec.

VÁSQUEZ, Manuel & MARQUARDT, Friedmann (2003). *Globalizing the Sacred.* New Brunswick: Rutgers.

VELHO, Otávio (2000). *An Assessment of the Interreligious Situation in Brazil.* World Council of Churches. En http://wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd36-03.html.

# II
# SEGUNDA PARTE
# Iglesias Evangélicas, Política y Sociedad

# 3. Igrejas evangélicas como agentes de transformação social em Natal-Rio Grande do Norte, Brasil

Orivaldo Pimentel Lopes Jr. y Dannyel Brunno Herculano Rezende

Resumo:
Estudos realizados na comunidade de Felipe Camarão, Natal-Rio Grande do Norte, têm demonstrado que a intensa presença das igrejas protestantes com cerca de 58 locais de culto não tem redundado na diminuição dos altos índices de violência e, de forma geral, uma melhoria na qualidade de vida de seus moradores. Nessa pesquisa, propusemo-nos a questionar acerca da carência de uma ação intra-mundana mais efetiva das igrejas evangélicas no bairro. A presença dos seguintes elementos impeditivos dificultaria o papel transformador das igrejas: 1) falta de uma consciência de si, unida a uma intricada estrutura disjuntiva que reduz a capacidade organizativa das igrejas, impedindo-as de se constituir em sujeito histórico, impedindo uma visão de conjunto e de seu possível papel como atores políticos; 2) apatia política dos membros das igrejas, muito semelhante à apatia da comunidade como um todo; 3) ausência de uma concepção paroquial no seio protestante que dificulta a percepção delas mesmas enquanto agente social; 4) uma concepção de salvação extremamente individualista; 5) indisposição para fazer parceria com outras organizações sociais presentes no bairro. O objetivo dessa pesquisa foi compreender como tais elementos impeditivos poderiam ser superados pelas igrejas sem fazê-las se desviar de suas metas estritamente religiosas.

## Iglesias evangélicas como agentes de transformación social en Natal, Rio Grande del Norte

Resumen:
Estudios realizados en la comunidad de Felipe Camarão, Natal-RN, han demostrado que la intensa presencia de iglesias protestantes, con cerca de 58 locales de culto, no se ha traducido en la disminución de los altos índices de violencia y, de forma general, en la mejora en la calidad de vida de sus habitantes. En esta investigación, nos proponemos preguntarnos acerca de la carencia de una acción intramundana más efectiva de las iglesias evangélicas en el barrio. La presencia de los siguientes elementos dificultarían el papel transformador de las iglesias: 1) la falta de una consciencia de sí, unida a una compleja estructura disyuntiva que reduce la capacidad organizativa de las iglesias, impidiéndoles constituirse en un sujeto histórico, impidiendo una visión de conjunto y de su posible papel como actor político; 2) apatía política de los miembros de las iglesias, muy semejante a la apatía de la comunidad como un todo; 3) ausencia de una concepción parroquial en el seno protestante que dificulta la percepción de ellos mismos como agente social; 4) una concepción de salvación extremadamente individualista; 5) indisposición para hacer acuerdos con otras organizaciones sociales presentes en el barrio. El objetivo de esta investigación fue comprender como tales obstáculos podrían ser superados por las iglesias sin hacerlas desviar de sus metas estrictamente religiosas.

## Introdução

A realização de uma pesquisa anterior, com apoio da Pró-Reitoria de Pesquisa da Univserdidade Federal do Rio Grande do Norte (PROPESQ da UFRN), através do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), chamada "Religião e Sociedade no Novo Milênio–Novas Configurações", que visava compreender os novos movimentos religiosos na cidade de Natal, levou-nos a contecer a dura realidade do Bairro de Felipe Camarão. Que estranho elo era aquele, já constatado em outros contextos[17], que fazia progredir o número de igrejas em áreas tão violentas? O número de evangélicos tem crescido no Brasil como um todo, mas esse crescimento parece se concentrar em lugares com índices sociais negativos, e de grande incidência de ações violentas. Não era esse o objetivo inicial da pesquisa, mas a evidência do inesperado laço fez-nos redirecionar a pesquisa, e concentrá-la na questão da relação entre violência e religiosidade. Como existem poucos estudos que abordam a relação entre religiosidade e violência urbana, e normalmente se estuda a violência interna nas religiões, ou a violência simbólica, ou a violência fora do universo religioso sem ligação com o mesmo, entendemos que era pertinente fazer este estudo.

Resolvemos aplicar aqui forma de pesquisar que chamamos de "parceria cognitiva". Trata-se de uma abordagem proposta pelo autor em sua tese de doutorado (Lopes Jr., 2003), e que visa construir um saber partilhado entre pesquisador e pesquisado, e que sirva a ambos. Trata-se da ampliação teórica de propostas metodológicas como a "Pesquisa Participante", e que tem sua origem no quadro da *compreensão* como a defendeu Dilthey. Parte do pressuposto de que os agentes religiosos têm interesse de alteração consciente das condições em que sua comunidade religiosa se encontra, e para isso já aplica o saber teológico e o da tradição, mas têm sido privados do saber acadêmico por conta do preconceito mútuo que os cerca. Na possibilidade de se ampliar

[17] Ver pesquisa do ISER de 1992 sobre a baixada fluminense (Fernandes, 1992), e os dados estatísticos de evangélicos em áreas como a periferia de São Paulo, e a cidade de Vitória, ES. A região da Serra, na grande Vitória é a que registrou proporcionalmente o maior número de assassinatos no Brasil em 2005, e também é uma das áreas mais ev.angélicas do Brasil.

as bases de uma parceria cognitiva com a academia, as possíveis ações transformadoras poderão ocorrer.

Isso não retira da ciência sua responsabilidade e competência específica, isto é, não precisa abrir mão de sua objetividade, e nem de seu compromisso final com a descoberta científica, e sua independência diante de qualquer outra instância sócio-política que não seja a da própria academia. A opção de se fazer tal parceria baseia-se, por um lado, na expectativa de se ampliar a produção acadêmica, com todos os benefícios pessoais e coletivos que isso traz, sabendo-se que a obtenção de dados nos campos de análise é muito mais eficaz quando há confiança mútua entre a academia e a não-academia. Por outro lado, estamos convencidos que qualquer agente social poderá, com a ajuda da ciência, exercer uma auto-crítica, bem como uma crítica social, que vai beneficiar a eles mesmos e à sociedade como um todo.

Há uma inelutável ética que fundamenta a prática da parceria cognitiva, e como tal, uma explícita tábua de valores que tem a humanidade como horizonte último. Apesar do primeiro mandamento dessa etiqueta ser o compromisso com o rigor científico, ela está sujeita à ética da humanidade como um todo. Na prática, essa responsabilidade ética só se efetiva através da escolha dos parceiros sociais com os quais vai construir o conhecimento. O pesquisador é responsável pelos parceiros que elege, sabendo que sua missão não é aplicar ou produzir uma simples técnica, mas de fazer ciência, isto é, construir instrumentos de crítica para se aproximar da verdade.

Esta pesquisa em particular vem preencher certa lacuna nos estudos da violência urbana em relação à religiosidade, mas talvez sua principal justificativa seja que ela tem permitido aplicações práticas em direção a uma transformação social urgentemente necesaria num dos bairros mais carentes de Natal-RN. Foi feita com a esperança de que ela venha a interessar não só a outros pesquisadores, mas principalmente a comunidade em foco.

Foram os objetivos norteadores dessa pesquisa, 1) buscar uma compreensão acerca do surpreendente laço que liga o concomitante crescimento da violência com o número de igrejas evangélicas numa dada área; 2) servir, através da pesquisa, de espelho para a população moradora do Bairro de Felipe Camarão, para que esse possa ter recursos intelectuais para enfrentar a situação em que vivem; 3) desenvolver um quadro

acurado da relação entre igrejas evangélicas e a sociedade onde estão inseridas; 4) conhecer em profundidade a realidade das igrejas no bairro, visando detectar os fatores que impedem uma interferência transformadora da presença das igrejas na realidade onde estão implantadas; 5) procurar saber se as igrejas estão mais ou menos abertas a interação com a comunidade na contemporaneidade ou se estão "blindadas" aos problemas a sua volta; 6) delinear enfim, os elementos que compõem a fragmentação do campo religioso numa dada região, e a ligação disso com a vocação estritamente religiosa do protestantismo evangélico brasileiro.

Considerando que "a violência tem tido sua escalada na sociedade atual e tem exigido a busca de reflexão e de soluções, e que ela está associada às crises institucionais, à pobreza e a desigualdade social" (Pereira, 2004, pp. 7-8), resolvemos abordar essa questão da realidade cotidiana de Felipe Camarão, para darmos nossa parcela de contribuição.

O trabalho é composto, inicialmente, de um levantamento da realidade eclesiástica do bairro. Foram feitas entrevistas com alguns dos líderes religiosos das 58 igrejas evangélicas do bairro, bem como da membrezia em geral, assim como da população no entorno das igrejas. Participamos diretamente dos movimentos e encontros de líderes evangélicos (ALEF –Associação dos Líderes Evangélicos de Felipe Camarão). Acompanhamos os índices estatísticos sociais do bairro para verificar a existência ou não de impactos de significativa relevância social para comunidade por parte da atuação integrada dos líderes religiosos ali contextualizados, e estamos não só mapeando as estratégias de enfrentamento à violência, de procura por uma melhoria na qualidade de vida dos habitantes, mas buscando compreender, acima de tudo, como as igrejas superarão os muitos desafios postos em comunidade sem se desviar de suas metas estritamente religiosas.

## A presença pública das igrejas evangélicas num bairro de Natal

Dentro dos princípios gerais de uma pesquisa participante, propusemos a alguns líderes de igrejas evangélicas no bairro

de Felipe Camarão em Natal, RN, uma parceria cognitiva com o objetivo de aquilatar o potencial das igrejas evangélicas no enfrentamento dos desafios sociais do bairro. Estima-se que Felipe Camarão seja um dos bairros mais violentos da cidade e, também, um dos que têm a maior presença de igrejas evangélicas. A pesquisa tem caminhado simultaneamente por duas vias: uma, a da criação e fortalecimento da ALEF –Associação de Líderes Evangélicos de Felipe Camarão– como espaço de discussão dos desafios e da presença da Igreja; e a outra, de uma pesquisa de campo, na qual mapeamos e fotografamos todas as igrejas, fazendo contato com seus líderes com vistas à elaboração de um banco de dados.

Todavia, as igrejas têm encontrado muitas dificuldades e/ou desafios na relação com elas mesmas, com a sociedade civil e, de maneira ampla, com a comunidade. Por isso, interessou-nos aqui captar não só a situação em si dessas dificuldades, a representação ideológica que facilita e obstaculariza a presença e ação pública/social das igrejas, mas as possíveis soluções e encaminhamentos encontrados para fazer frente aos problemas sociais amplos dos quais a violência se destaca. Interessa-nos, então, compreender as estratégias silenciosas que se operam na intra-relação das igrejas e sua membrezia, a inter-relação dessas com as demais igrejas e com a sociedade de modo geral, assim como os factíveis caminhos tomados frente a uma áspera realidade social.

## Felipe Camarão: um bairro de extremos

Segundo o Censo de 2000 (IBGE, 2002), a população de Felipe Camarão era de 45.907 habitantes, vivendo numa área de 663,4 ha[2]. As terras do atual bairro Felipe Camarão pertenceram à viúva Machado, esposa do comerciante Manoel Machado, que em 1962 vendeu parte das mesmas ao empresário do setor imobiliário Raimundo Paiva. Em 1964, Gerold Geppert efetuou o registro de outra grande área, instituindo o loteamento Reforma, esperando estabelecer no mesmo um plano urbanístico que, por conta de invasões, não se concretizou. O nome do bairro é uma alusão ao índio potiguar Felipe Camarão que se notabilizou na luta pela expulsão dos holandeses.

O crescimento populacional ocorrido nos anos de 1958 a 1980, se deu principalmente a partir da chegada de migrantes do

interior do Estado, e da construção de conjuntos como o de Felipe Camarão [18] dentro do Programa de Remoção de Favelas, ou PROMORAR. Em 1982 foi construído o Conjunto Jardim América pela APERN (Associação de Poupança e Empréstimo do Rio Grande do Norte), com um perfil de classe média.

> "Em 15 de maio de 1976, foi criado o Conselho Comunitário de Felipe Camarão, por iniciativa de líderes locais como Abraão Lira e Francisco Roberto, quando a população 7 começou a se reunir embaixo de um abacateiro para discutir a falta de água e de energia elétrica. No primeiro momento, visavam obter a construção de um posto de saúde, conseguido através de ajuda financeira americana e do trabalho de mutirão dos habitantes do bairro" (Castro, 2005, p. 8).

Na história do bairro, é notável a presença e participação da igreja católica na organização dos moradores e no combate aos problemas sociais. Com terrenos adquiridos junto à Prefeitura, a Igreja Católica construiu alguns templos em regime de mutirão, e incentivou a criação do referido Conselho.

> "Alguns desses equipamentos foram construídos em sistema de mutirão: a igreja e a primeira escola (Escola União do Povo, na Rua Indomar), sob a orientação do Pe. Thiago, elo entre a comunidade e o poder público. Os moradores do lugar, na época desses primeiros trabalhos comunitários, recebiam doação de alimentos da *Aliança para o Progresso.*" (Castro, 2005, p. 8).

O Índice qualidade de vida, no que tange ao saneamento básico, por exemplo, em 2000 era de 0,27, só perdendo para os bairros de Salinas e Guarapes. No que tange a renda, só perdia para o bairro de Mãe Luiza, e a mesma tendência ocorria nos demais índices sociais.

Nessa década que já caminha para seu final, no entanto, o bairro tem passado por grandes mudanças nesses índices. Fatores como uma sucessão de governos a nível local, estadual e nacional com políticas públicas para as cidades, e luta para diminuição das asimetrías regionais, bem como a própria presença de

[18] Em 1993, o bairro teve seus limites redefinidos pela Lei Nº 4.330, de 5 de abril do referido ano, publicada no Diário Oficial do Estado em 07 de setembro de 1994.

agentes sociais no bairro, como inúmeras ONGs, associações de moradores, mas principalmente a presença do Estado, vem alterando o cuadro de violência e melhoria dos índices sociais.

Novamente é difícil aquilatar o papel das igrejas nesse processo. Elas têm acompanhado a modernização social, isto é, elas têm tido condições de proliferar por conta da melhoria social? Já defendemos noutras ocasiões o princípio de que para compreensões do fenômeno religioso, nada melhor do que o conjunto dos componentes do campo religioso (Lopes Jr., 1999). Não se trata de isolar os campos, mas respeitar sua condição de agentes ativos por si mesmos, e não meros reflexos de outras forças sociais ou mesmo psíquicas.

Nesse sentido, a comunidade de Felipe Camarão apresenta-se sob um quadro de intensa complexidade e densidade social. Os desafios que se impõem sócio-estruturalmente são inúmeros. No âmbito socioeconômico, as questões de renda, educação e moradia que se colocam, dentro da mais simples cotidianidade de seus moradores, são bastante problemáticas. Nesse sentido, os indicadores do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) relativo às áreas referenciadas são postos sempre em argumentação como elementos fundamentais de análise e de comprovação das baixas condições de vida humana na comunidade[19].

Por outro lado, não dissociado a tal realidade, e por isso mesmo fortemente marcado por ela, as questões socioeconômicas que se desdobram em seu espaço, e acima de tudo as relações sociais travadas em comunidade dela decorrente, produzem um quadro social e político fortemente diversificado, caracterizado pela presença e ação de atores múltiplos e agentes no bairro. Observa-se com isso que há uma dinâmica de vida política representada por entidades comunitárias diversas, por organizações não-governamentais (ONGs) e unidades religiosas de múltiplas confissões.

Para se ter uma idéia, em um sintético panorama, pode-se dizer que pesquisas anteriormente realizadas no bairro (Rezende, 2007), constataram, para um plano estritamente político, a existência

[19] Cf. os indicadores do IBGE referente ao ano 2000.

de 16 entidades representativas: 2 conselhos comunitários; uma diversidade de centros e associações, totalizando um número de 6 unidades; 2 clubes de mães; 2 grupos de idosos; 3 ONGs e 1 fundação.

No que diz respeito aos organismos de orientação religiosa, Lopes Jr., (2005); Silva e Lopes Jr., (2007) apontaram, em pesquisas levantadas em 2005, um número de 58 Igrejas evangélicas; 2 Salões do Reino das Testemunhas de Jeová; 6 igrejas católicas e 3 centros espíritas. No caso das igrejas protestantes, objeto de nosso interesse, avalia-se que esse percentual tenha evoluído para 70 pontos de culto atualmente.

De qualquer forma, levando-se em conta a disposição dos atores sociais acima relatada, é fundamental de nossa parte traçar um olhar de maior profundidade sobre tal realidade, pois a configuração que se desenha em comunidade perpassa, a olhos mais atentos, a simples quantitatividade dos atores imersos em um espaço social "problemático" ou, como nos informa Barros Correia (2008) em recente trabalho monográfico, em um "ambiente de grande tensão social".

## Associação de líderes evangélicos de felipe camarão (ALEF–UFRN): uma parceria cognitiva

Em agosto de 2003 a Igreja Batista Viva[20] em parceria com a Visão Mundial realizou em Natal o Seminário Estratégico: *Modos de enfrentamento à pobreza em Natal.* Na ocasião, o Prof. do Departamento de Estatística da UFRN Mardone França apresentou um trabalho no qual descrevia os índices sociais e a situação de cada bairro de Natal em relação aos referidos índices. Na medida em que apresentava seu trabalho, ficava evidente que a região Oeste de Natal, e em especial o bairro de Felipe Camarão, era a que tinha os piores índices sociais e as maiores taxas de ameaça à vida por questões de violência e problemas de saúde.

[20] Ver www.igrejaviva.net

Com a atenção voltada para aquele bairro, os participantes da Igreja Batista Viva procuraram conhecê-lo melhor. Ao mesmo tempo, a linha de pesquisa "Religião e Sociedade", do Grupo de Estudos da Complexidade, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte desenvolvia uma pesquisa sobre as atuais configurações religiosas na cidade de Natal. Como pesquisadores e participantes da referida igreja, vimos nisso uma oportunidade de focalizarmos o estudo sobre a religiosidade em Natal em um bairro específico.

Nossa compreensão dos estudos da religião se distancia da tradicional ciência social da religião. Não tomamos por condição epistemológica o ateísmo metodológico, pois entendemos que tal postura indica valorativamente que só o ateísmo condiz com a ciência. Como pesquisadores que desejam, e que nada têm contra a fé religiosa, muito pelo contrário, a admiram a ponto de estudá-la, sentimo-nos perfeitamente a vontade de trocar informações com os evangélicos de Felipe Camarão[21].

As informações que recebermos foram úteis na elaboração de nosso estudo sobre a relação entre religião e sociedade. Isso nos rendeu prazer cognitivo e nos ajudou em nossa profissão acadêmica. As informações obtidas têm sido submetidas a métodos e teorias que a prática científica nos provê, para em seguida serem devolvidas para os informantes. A expectativa é no sentido de que funcionemos como um espelho fiel e revelador, o qual fornecerá a imagem que servirá para o aperfeiçoamento das igrejas em sua atuação social, possibilitando o desenvolvimento da qualidade de vida daquela população. Todos nós, parceiros dessa atividade cognitiva, teremos que avaliar nosso real compromisso com o saber e a determinação com a qual recusamos o não-saber.

Para que ocorra uma real parceria cognitiva, é preciso haver um envolvimento aberto e ativo. Essa oportunidade aconteceu quando, em dezembro de 2004, fomos convidados a dar uma palestra numa reunião de pastores e líderes evangélicos naquele

[21] O coordenador da pesquisa é pastor evangélico, e um dos bolsistas também é evangélico, mas a aproximação dos evangélicos de Felipe Camarão foi sempre na condição de pesquisadores religiosos da religião, na compreensão de que isso nos obriga a uma redobrada atenção epistemológica de auto-crítica. Em oposição a Bourdieu, 1987.

bairro, em função dos estudos que iniciávamos. Logo após a palestra, fomos surpreendidos pela repentina disposição dos participantes de se organizarem numa associação que incluísse pastores, líderes de mulheres e de jovens, e todos os demais líderes evangélicos de Felipe Camarão. Assim nasceu a *ALEF – Associação de Líderes Evangélicos de Felipe Camarão* para a qual temos atuado, como equipe de pesquisadores, como uma espécie de consultores acadêmicos.

## Coleta de dados: o início de uma compreensão transformadora

Paralelamente ao surgimento da ALEF, nós da UFRN fizemos em 2005 uma coleta de dados sobre a realidade religiosa do bairro, seguindo a técnica da varredura. Através de um cuidadoso processo de visitação a todas as ruas e travessas do bairro, encontramos os dados que foram anteriormente citados sobre a quantidade de pontos de culto.

Cada Igreja foi fotografada e seu endereço anotado para facilitar o trabalho de entrevista com seus líderes. Todas as informações têm no banco de dados, seu espaço para armazenamento. Paralelamente, outros pesquisadores do Grupo de Pesquisa observaram outros aspectos das mesmas igrejas, como a liturgia, a prédica, a música, a arquitetura, etc.[22]

Surpreendeu-nos de imediato o número de igrejas. Em 2001, a SEPAL – Serviço de Evangelização da América Latina, uma organização evangélica para-eclesiástica, realizou na cidade inteira de Natal um levantamento de dados também com a técnica da varredura e encontrou no mesmo bairro somente 33 igrejas evangélicas (ver apêndice 1)[23]. A diferenta entre os dois números pode se dever a dois fatores que se complementam: crescimento do número de igrejas em 4 anos e falhas na pesquisa

[22] Vários desses trabalhos foram transformados em monografias de final do curso de graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Ver Ferreira, 2005, Silva, 2005 e Barros Correia, 2008 na bibliografia.

[23] Na verdade, foram 32 igrejas, pois as duas igrejas Batistas da Rua Arco Íris são a mesma que naquela ocasito se reunia nos dois lugares ao mesmo tempo enquanto construíam seu templo.

da SEPAL. Com as entrevistas, poderemos descobrir quais igrejas surgiram nesses últimos 4 anos, e com isso saber qual foi a taxa de crescimento. Quanto às possíveis falhas, elas são perfeitamente possíveis, pois muitas das igrejas descobertas nessa última pesquisa estavam em locais de muito difícil acesso, e é bastante improvável que tenha sido possível percorrer todas as ruas e travessas de Natal em 2001.

De qualquer forma, o número de 58 igrejas num bairro com menos de 50 mil habitantes é um número significativo. Essa imensa capilaridade das igrejas evangélicas num bairro com os problemas sociais que tem Felipe Camarão levanta a questão: qual tem sido o papel das igrejas evangélicas na alteração desse quadro?

Essa questão já foi colocada várias vezes nos estudos da religião, e já se chegou a certo consenso de que não é plausível se esperar de um grupo religioso uma atitude politicamente diferente daquela à qual o grupo faz parte. Entretanto, o restante dos moradores do bairro que estão agrupados em qualquer forma de instituição, como associações e conselhos de moradores, geralmente possuem alguma agenda política. Portanto, só o fato de estarem organizadas em grupo, as igrejas se vêem forçadas a colocar em discussão a situação em que vivem, e articular algum tipo de reação: negação da responsabilidade, espiritualização dos problemas ou elaboração de alguma estratégia de ação. Além do mais, o próprio discurso evangélico de um comportamento isento de exageros, e da busca por honestidade e disciplina deveria provocar algum tipo de alteração, pela quantidade de seguidores no bairro.

A ALEF surgiu por conta dessa questão, e em especial da constatação de que um grupo que possuía 58 igrejas num único bairro deveria ter uma presença política mais destacada. A experiência de pesquisa aponta para a constatação de que tal força não está sendo utilizada por conta de uma visão teológica inibidora e da falta de articulação intereclesiástica. A questão do capital político tem vindo à consciência das igrejas evangélicas no Brasil. Entretanto, nesse ponto ela em nada alterou a mesma percepção surgida da população de modo geral, isto é, que capital político é para ser revertido em benefício pessoal ou corporativo. Essa percepção generalizada entre a população brasileira deveria se chocar com presumíveis posturas éticas das igrejas, no entanto isso parece não acontecer.

Quanto à crônica inabilidade de relacionamento entre as igrejas de denominações diferentes, a teoria do mercado religioso, desenvolvida por Pierre Bourdieu, é um instrumento útil para entendê-la. Um espaço populacional tão restrito para tantas igrejas certamente provoca uma disputa de mercado. Cada uma dessas igrejas precisa sobreviver, isto é, tem contas para pagar, material a comprar, agentes para sustentar… e depende do suporte financeiro dos membros que consegue reunir.

Existe um constante trânsito religioso[24] entre os fieis das igrejas evangélicas. Esse fenômeno parece provocar uma atitude de constante precaução e crítica mútua por parte dos líderes religiosos. Com o tempo, esse mútuo mal estar fica crônico e o intercâmbio fora das estruturas denominacionais, e mesmo dentro delas em menor escala, é praticamente impossível. De modo que, não é possível dizer que “os evangélicos estavam presentes em Felipe Camarão no início de 2007 através de 58 igrejas”. Mais correto seria dizer: “Existiam 58 igrejas, na sua grande maioria isoladas entre si, e que só para efeito de taxionomia podem ser chamadas de evangélicas”.

O fato daqauelas 58 igrejas serem “evangélicas” não cria nelas um sentimento de pertença mútuo. Apesar de existir entre os evangélicos um forte corporativismo, não existe um *esprit de corps*[25] Facilmente esse último se degenera em corporativismo, mas é difícil ocorrer o contrário. De modo que, as 58 igrejas são unidades em si mesmas da mesma forma que os indivíduos são unidades em si e por isso não conseguem se constituir em cidadãos, e daí em sujeitos.

A grande quantidade de igrejas não significa nada para a transformação social *a priori*. Isso vai contra a crença religiosa que a mudança da sociedade vai acontecer quando a totalidade -ou pelo menos a grande maioria dos indivíduos se regenerarem-. Crença essa que é um dos pilares do fundamentalismo, e certamente um dos vários entraves ideológicos que impedem a ação social transformadora das igrejas. Portanto, a questão é o

[24] Ver Almeida, R., e Montero, P. (2007).

[25] Ver Rogério Cezar de Cerqueira Leite em artigo publicado na Folha de São Paulo em 7/4/2006: http://www.unicamp.br/unicamp/canal_aberto/clipping/abril2004/clipping040407_folha.html (visitado em 19/09/2007).

que *cada igreja* faz ou pode fazer para alterar o quadro socialmente negativo em que vive. Se essa questão não surge na dimensão individual de cada igreja, por que esperar que elas pensem nisso coletivamente? Embora pareça ser óbvio que se houvesse uma atuação conjunta de todas, ou da maioria das igrejas, o impacto seria muito maior.

Dificilmente haverá um impacto transformador das igrejas no bairro de Felipe Camarão enquanto elas não fizerem uma revisão doutrinária de certo alcance. A idéia de que basta uma pessoa se converter para que todos os problemas dela e com ela relacionados vão ser solucionados tem levado as igrejas à irresponsabilidade social. Mas não nos parece legítimo crer que alienação social seja ontologicamente inerente às religiões em geral nem aos evangélicos em particular. Os muitos casos que negam esse dogma desautorizam-no.

O esforço contra a fragmentação do campo religioso, e em especial nesse caso, o evangélico, só vai ter sentido se as unidades eclesiásticas envolvidas compartilhem uma expectativa mínima de transformação social. A ALEF é uma tentativa heróica de superar o isolamento entre as igrejas, mas seu alcance é muito limitado. A pergunta que os líderes evangélicos fazem é: "Para que, a ALEF?" A resposta "Para mudar a realidade do bairro", não faz nenhum sentido para a maioria deles, pois eles crêem que ao evangelizarem os moradores de Felipe Camarão estão mudando sua realidade. Só que a realidade está negando esse pressuposto.

O estudo e constatação do isolamento já é em si uma indicação de caminho para as igrejas. No estudo das causas desse quadro, a noção de mercado religioso é mais heurística do que o estudo das diferenças doutrinárias entre as igrejas. Pelo que pudemos constatar, a questão doutrinária é acionada depois que se constata a ameaça da igreja concorrente para o capital religioso. Não se faz das questões doutrinárias "cavalo de batalha" a não ser *aposteriori*. O hábito de se discutir doutrinas foi praticamente extirpado do meio evangélico. Um dos motivos, pelo que podemos supor, é que a rigor não existem grandes diferentas doutrinárias no cerne da *Weltanschauunng* evangélica. As grandes diferenças são só periféricas, e eles sabem disso. O problema é a visão de igreja e sociedade que cada uma tem. Em termos sociológicos, o problema não é a teodicéia, mas a *sócio-dicéia* das igrejas.

Como já foi anteriormente apontado, a pesquisa pretende funcionar como um expelo para que as lideranças evangélicas do bairro de Felipe Camarão enxerguem sua força e possam colocar em discussão e ação o sentido da política, bem como a luta por melhorias sociais no qual a violência, elemento de grande preocupação, possa ser superada. Ao mesmo tempo, mostrar a desnecessária competitividade entre as igrejas, pois mesmo que cada Igreja tenha 100 membros, o que seria uma previsão muito otimista, o bairro ainda teria mais de 44 mil pessoas não evangélicas a serem conquistadas. Mas, ainda mais importante do que isso, é mostrar que mesmo tendo todos os moradores como membros das igrejas, o que difícilmente ocorrerá, ainda assim a sociedade não mudaria substancialmente, pois ela não é constituída da soma de seus indivíduos, ela é mais e menos ao mesmo tempo, de modo que não é a quantidade que vai fazer a diferença.

## Teo-socio-dicéia: a face pública das igrejas evangélicas

Da mesma forma como existem entraves de natureza ideológica que servem de obstáculo à população pobre de fazer impor sua vantagem numérica na definição das políticas públicas que a beneficiaria, os evangélicos desse extrato social também se acham bloqueados. Nesse caso, entretanto, eles convivem em grupos organizados e estão constantemente expostos a discursos, por eles mesmos produzidos. De que forma esses discursos explicam teologicamente a sociedade em que vivem.

Peter Berger, em seu livro *O Dossel Sagrado,* já havia indicado que toda Teodicéia –construção do universo simbólico específico de um grupo religioso é também uma sociodicéia, isto é, uma representação simbólica do que é a sociedade. A atual presença dos evangélicos na política, grandemente contrastante de sua ausência até 1989, indica que pelo menos cresce uma consciência de sua potencialidade numérica numa democracia extremamente contábil como a nossa. O corporativismo, entretanto, faz com que esse *handicap* seja reinvestido em sua própria sobrevivência institucional.

Falar cotidianidade dos fiéis parece ser "politicamente incorreto" na maioria das igrejas evangélicas populares. A não ser que o

discurso venha revestido de uma interpretação moral e religiosa do fenômeno. Dessa forma, a possível solução para os problemas também está na moral individual e na religião. A Teologia da prosperidade se encaixa perfectamente nesse quadro, pois assume explicitamente que a solução da pobreza está disponível àqueles que são incorporados à Igreja, na medida em que esses adotam outra postura moral. Temos aqui de modo exacerbado um dos elementos que compõem a ideologia da teo-socio-disséia dessas igrejas: o individualismo[26].

Portanto, o isolamento das igrejas é um grande obstáculo ao impacto social das igrejas. Sem uma visão de conjunto, elas não podem perceber sua força e seu papel como atores políticos. A possibilidade de agrupamento é sistematicamente boicotada por uma intrincada estrutura disjuntiva. As igrejas pertencem a denominações diferentes, as igrejas da mesma denominação pertencem a ministérios diferentes, as igrejas do mesmo ministério pertencem a linhas diferentes. Além do mais, cada uma vê a outra como concorrente no mesmo mercado de almas. Nesse ponto, o narcisismo das pequenas diferenças atinge seu máximo, pois a adesão de um crente novo a outra Igreja é uma dolorosa ferida narcísea. Por conta disso, grande percentual do conteúdo dos discursos é empregado na desvalorização da Igreja concorrente. O acúmulo desse discurso vai criando uma sedimentação de rancor mútuo, mantendo as muralhas cada vez mais altas e impermeáveis.

## Religião e violência em Felipe Camarão

O contraste entre a proliferação de igrejas e a proliferação da violência talvez não seja tão surpreendente assim, pois a violência pode acabar servindo de estímulo para as pessoas aderirem a uma Igreja. No entanto, se as pessoas o fazem na busca de uma proteção maior, esse crescimento está ameaçado, pois tem sido grande o número de igrejas invadidas e líderes evangélicos agredidos e até mortos.

[26] Esse aspecto por si só já desautoriza a aproximação do neopentecostalismo com a pós-modernidade, pois ele nada mais é do que a adoção do espírito empreendedor individualista do capitalismo globalizado.

Desde seus primórdios, a questão do papel social das igrejas estava colocada para a Sociologia norte-americana. Aliás, a própria Sociologia surgiu nos Estados Unidos na penúltima década do século XIX como um esforço das igrejas evangélicas de influírem na nova sociedade urbana que se formava. Nessa época, os teólogos evangélicos estavam às voltas com uma Teologia chamada de Evangelho Social, e eles viam a Sociologia como ferramenta útil na atuação social da igreja.

A Sociologia nos Estados Unidos, que teve um rápido crescimento nas instituições universitárias –muitas de las ligadas a denominações protestantes, beneficiou-se da legitimação que a religião lhe deu, mas o contrário também ocorreu: o discurso de muitos desses pais–fundadores era de legitimação e valorização da religião na sociedade. É o que Lampers Wallner (1991) chama de "relacionamento simbiótico" (p. 298). Esse relacionamento teve efeitos importantes na configuração do perfil sociorreligioso do Protestantismo como teve no estabelecimento da Sociologia como disciplina científica.

Antigos líderes religiosos protestantes vislumbravam um relacionamento íntimo entre religião e Sociologia. Por exemplo, em 1899, numa palestra, o professor G. Taylor do *Chicago Theological Seminary*, destacou o seguinte: "Religião é relacionamento, a Igreja está na sociedade para torná-la cristã e deve, portanto incorporar o ideal social. Isso envolve uma ciência sociológica da sociedade cristã na qual Deus está presente" (Lampers-Wallner, 1991, p. 287).

Um exemplo da influência que os protestantes tiveram sobre as Ciências Sociais no início do século XX foi a adoção pelo *USA Bureau of the Census* de uma unidade geográfica de tabulação de dados em regiões urbanas (posteriormente estendeu-se para áreas rurais) chamada de *census tracts*, que foi criada pelo Dr. Walter Laidlaw para a Federação das Igrejas de New York em 1900. Uma associação de Igrejas analisou as mudanças em cada comunidade para indicar onde as atividades dessas Igrejas poderiam ser expandidas, e para tanto, criou unidades geográficas que acabaram por ser empregadas como extensão básica para o censo norte-americano. Se isso tivesse ocorrido no Brasil, seria o equivalente a utilizar as paróquias católicas como unidades de análixe.

No Brasil, entretanto, não houve essa preocupação de nenhuma das partes. Até porque aqui nunca houve uma expressão significativa do Evangelho Social. Do lado da Sociologia, por sua vez, a influência dos pensadores franceses impôs uma agenda completamente diversa. Uma exceção, foram os estudos de Emilio Willems[27] que poderiam ter alguma semelhança com os objetivos que motivaram os primeiros trabalhos da Sociologia Norte-americana. Mas a disjunção igreja-academia já era enorme tanto lá como aqui, de modo que, na prática, pouco foi aproveitado.

Durante muito tempo cultivou-se a idéia de que não se pode esperar das igrejas um papel ativo na transformação social. Ao que tudo indica, hoje, sob novos contextos e novas dinâmicas socioreligiosas, as coisas caminham para novas reflexões e as respostas vêm sendo observadas na prática com o maior envolvimento das igrejas protestantes nas questões sociais (Buruty, 2006). É preciso sempre lembrar que de um ponto de vista sócio-científico, igrejas são instituições feitas com o mesmo material com o qual a sociedade como um todo é feita, e não é adequado exigir delas o que não está presente, ou não pode estar presente, na sociedade como um todo.

Já no primeiro século da era cristã, a igreja sofreu o primeiro impacto desagregador em relação à sociedade que foi o não reconhecimento de sua legitimidade pela comunidade judaica, no seio da qual havia sido gestada, e a recusa do império romano em reconhecê-la como mais um movimento religioso. Desse modo, os cristãos escaparam de se tornar em mais uma seita judaica, ou num movimento subterrâneo, secreto e sectário. Entretanto, em alguns momentos e locais sectarizar-se foi a única alternativa, mas graças à sua imensa capilaridade, a igreja cristã acabou se erguendo como força política suficientemente grande para confrontar o império, que estrategicamente a incorporou como religião do Estado. Embora ela tenha se beneficiado dessa aliança, por pouco não se transformou perpetuamente em mero instrumento ideológico do império que está no poder.

Até então, igreja cristã e sociedade eram instâncias distintas e até opostas. Com a aliança estatal, as duas posturas se romperam

[27] Ver Willems, Emílio, 1940; 1691; 1967.

ostensivamente. Foi então que os Pais do Deserto, os eremitas e os monges começaram a afirmar, com a própria vida o paradigma extra-social, propondo o ascetismo extra-mundano como forma superior de espiritualidade. Ao mesmo tempo, a hierarquia eclesiástica defendia com sua prática o paradigma oposto. Essa igreja cristã hierárquica, em suas mais diversas expressões, via-se como expressão do Reino de Deus, e como tal, reguladora dos reinos deste mundo.

A Reforma Protestante inovou ao propor uma síntese Igreja-Sociedade por meio do serviço e do exemplo. Martinho Lutero ainda trazia a idéia de dois reinos visíveis, mas soube aproximar o intimismo monacal do espírito conquistador da hierarquia, e acabou por criar um ascetismo intra-mundano. Com isso, a igreja cristã passou a exercer sua ética no seio da sociedade e não à margem. João Calvino tornou tal postura ainda mais clara, quebrando de vez a lógica medieval e criando um terreno livre para o desenvolvimento da racionalidade econômica e da acumulação burguesa da Modernidade.

Tanto a postura luterana como a calvinista mantiveram uma relação oficial departamentalizada da igreja cristã com a estrutura de poder da sociedade, beneficiando-se com isso, enquanto a relação de tensão com a estrutura social se daria por meio dos fiéis em seu dia a dia. Isso escandalizou alguns cristãos que optaram por uma Reforma mais radical, estendendo a ética individual e contrapondo-se à ética social dos demais reformadores. Por terem se tornado alvo de perseguição tanto de católicos como de protestantes, esse grupo desenvolveu postura extra-mundana coletiva. Ao mesmo tempo, alguns desses grupos desenvolveram modos de resistência não violenta, semente de uma ética social de grande alcance.

Esse cardápio de opções reaparece na relação das igrejas evangélicas com a comunidade, com a sociedade e suas instituições. Às vezes elas rejeitam tudo que for extraeclesiástico, e se fecha num ascetismo extra-mundano. Outras vezes tenta controlar politicamente através de uma campanha corporativista de eleição de seus membros para cargos legislativos e executivos.

De qualquer forma, parece haver uma tendência em lugares de elevada tensão social, traduzida em violência, dos moradores se tornarem mais receptivos à mensagem religiosa. Resta-nos saber se essa busca é uma forma de conforto simbólico, ou uma forma

alternativa e preliminar de organização social. Nesse segundo caso, é preciso que tais agentes se perguntem até que ponto eles estão atuando na criação dessas redes de suporte, para não provocarem grave decepção futura.

Mas qual então seria o tipo de intervenção social que as igrejas poderiam desenvolver para alterar o *status quo* de violência e, de forma geral, pleitear melhores condições de vida humana em uma realidade social problemática? Uma das áreas de maior potencial transformador é a comunidade familiar. É de lá que é deflagrada grande parte dos problemas de violência. Não só na violência doméstica propriamente dita, mas na ausência de uma strutura familiar que dê suporte ao desenvolvimento das crianças, e com isso, impeça seu envolvimento com as quadrilhas, gangues e torcidas organizadas (que em Natal têm uma atitude violenta e marginal). A igreja é uma das poucas instituições sociais que tem acesso ao universo familiar, e poderia servir-lhe de suporte mais eficaz.

Parece faltar às igrejas uma perspectiva mais dinâmica das famílias. Essa perspectiva que é um problema forte na igreja católica poderia ser menos rígida nas igrejas evangélicas. Não é isso que se vê, e sim a presença de um moralismo e um machismo que só reforçam a desagregação familiar.

Outra área seminal seria a educação para a cidadania. Dos púlpitos e das escolas bíblicas dominicais, incentivos à participação nas questões sociais mais urgentes poderiam ocorrer, a través de uma estreita ligação entre teologia e prática social em direção de uma sensibilização da membrezia. Isso, possivelmente, teria um acentuado efeito mobilizador, especialmente se levarmos em conta a extensão de seu alcance. Mas como nos lembra Edgar Morin, "quem vai educar os educadores?" A liderança pouco faz avançar a responsabilidade cidadã dos fieis porque ela mesma se encontra, muitas vezes, numa posição de retaguarda. Porém, é de se indagar a estes líderes: "se você crê que os convertidos são melhores cidadãos, o que estão fazendo para ensinar-lhes essa cidadania?" Suspeitamos que na ascese extramundana desenvolvida pelo protestantismo brasileiro, não existe qualquer projeto de sociedade. Isso talvez seja a constatação mais triste que poderíamos fazer.

## Novas dinâmicas socioreligiosas em Felipe Camarão: início da mudança?

O que se observa, contudo, nessas últimas visitas ao campo, dentro de novas reconfigurações e possibilidades políticas e sociais, é a adoção de uma postura mais engajada, por parte de algumas lideranças protestantes, com respeito às questões sociais do bairro, especialmente entre aqueles filiados à ALEF. Isso, evidentemente, tem suscitado o início de uma igreja mais sensibilizada para com os desafios sociais comunitários.

Nesse sentido, a pergunta que inicialmente fazíamos se as igrejas evangélicas, em face da atual realidade, negariam a responsabilidade, espiritualizariam os problemas ou se moveriam no sentido de uma articulação voltada para uma ação de maior visibilidade na comunidade, parece encontrar respostas em iniciais atitudes e ações por parte de algunas igrejas e religiosos no bairro.

Ora, tal reflexão era, para o momento, e é, para atualidade, extremamente necessária a despeito dos elementos impeditivos que tornavam, e continuam a tornar, as igrejas inoperantes. Todavia, se constituía, e se constitui, como um passo fecundo, problematizado, que possibilita pensar factíveis alternativas, encaminhamentos e até mesmo mudanças para a comunidade.

Tal questionamento insurge dentro da compreensão de que as igrejas não são entidades "neutras" e que agem no condicionamento da realidade concreta em que se acham. As igrejas vivem historicamente e não podemos, assim como Freire (2006), aceitar sua neutralidade em face da história. Assumir a posição de neutralidade significa adotar a defesa dos "fortes" em favor dos "fracos", por outro lado, ao agir socialmente em favor dos desfavorecidos não estariam antagonicamente situadas fora de suas "metas religiosas", muito pelo contrário, estariam adotando uma postura em acordo com as pregações do evangelho (postura cristã, de auxílio ao próximo) e, no mínimo, adotando uma posição socialmente crítica, o que corresponderia ao campo religioso protestante como uma atitude *profética*.

É dentro de tal perspectiva que a atuação da ALEF, agora, sob nova diretoria, mostrase fundamental. Pois, as igrejas evangélicas de Felipe Camarão começam a assumir uma postura de maior

diálogo com outros atores sociais, o que antes era difícil. As igrejas têm reconhecido que não se constituem como os únicos agentes comunitários, pois outros atores também fazem parte da mesma realidade, da mesma forma, vêm desenvolvendo uma consciência em que a superação de um quadro social amplamente enraizado em quesotes históricas demandam atores sociais múltiplos, formações de alianças e consolidação de forças, em outras palavras, da necessidade de formação de um bloco histórico no sentido da construção de uma hegemonia para vencer determinados obstáculos sociais.

Tal perspectiva evidencia aquilo que Joanildo Burity (2006) concebe, para um plano social mais amplo, como nova dinâmica da participação por parte dos agentes, organismos religiosos a travar parcerias, relações e formular as redes de ação pública na atualidade. Fenômeno recente de aspecto nacional em que as igrejas protestantes se inserem na vida pública de forma mais participativa e crítica a partir da redemocratização brasileira.

Por fim, esse momento é visto em Felipe Camarão com novos olhos e sob novas problemáticas. Do ponto de vista da Igreja, como atuar socialmente, romper com determinados obstáculos, muito deles internos à igreja, sem fugir de seus asuntos estritamente religiosos. Do ponto de vista da ação social, como fazer frente aos desafios sociais, tão grandiosos e aparentemente infindáveis, imersos em uma realidade onde a comunidade encontra-se apática sociopolíticamente.

Temos como principais vias futuras de exploração, sabermos qual seria o tipo de intervenção social que as igrejas poderiam desenvolver para alterar o *status quo* da violência. Há questões de ordem do dogma religioso adotado – e isso exige um elevado grau de respeito do pesquisador para não impor sua visão de mundo e desrespeitar aquilo que para as pessoas religiosas lhes é sagrado, mas também questões de ordem estratégica, e aqui a academia poderia dar sua contribuição.

Vamos continuar estudando a constituição de uma nova espiritualidade em contextos periféricos de nossas cidades, caracterizada, sobretudo por certa intensidade nos cânticos e orações. Essa prática corriqueira em todas as igrejas aponta para um exercício simbólico de reação contra o mal, simbolizado ritualisticamente em forças espirituais de maldade. Ao mesmo tempo, o sentimento de empoderamento espiritual pode ser

extrapolado para a vida social desde que esses sentimentos, vitória contra o mal e empoderamento espiritual, não fiquem no nível meramente individual e imaginário. A participação de jovens nesses grupos de louvor é em si mesma uma forma de compensar a falta de prestígio social a que estão condenados. Talvez por isso, esses cânticos eclesiásticos, normalmente conduzido por jovens, sejam tão volumosos e intensos, pois mais um "grito dos oprimidos".

Diz-se de nossos antepassados, muitas vezes chamados de "primitivos", que eles faziam vodus e afiavam suas flechas, e não viam nada de incompatível nesses dois gestos (Morin, 1986, p. 144). A disjunção ocidental, depois moderna e atualmente global entre razão e mito, entre técnica e magia, e entre profano e sagrado mostra aqui seus efeitos nocivos. Na leitura moderna tradicional, a ausência de um enfoque estratégico social decorre da existência do pensamento mítico-simbólico. Mas por que em vez de pedir que as religiões abram mão do que lhes é próprio, não se promove uma integração desses dois hemisférios da cultura?

Não se trata aqui de contrapor essas duas visões, mas de recuperar a polifonia da cultura. As lides políticas de enfrentamento às causas da morte precisam do encantamento do sagrado, da mesma forma que os ritos tão empolgantes, de sons e cores intensas, de movimentos cartáticos libertadores, saibam dar nomes aos demônios, e saibam para que serve a coragem que buscam. Para que tal aliança seja refeita (Prigogine e Stengers, 1984) será preciso abrir mão de qualquer insinuação de instrumentalização mútua. Para usar a imagem de Morin, o vodu é tão importante quanto a flecha afiada para o sucesso da caça e da luta.

No entanto, é preciso reconhecer que algumas instituições têm vocações específicas: a academia perdeu seu encantamento para ter em troca o conhecimento de como afiar flechas, e a igreja gasta seu tempo com as coisas do sagrado. Só com a parceria cognitiva, a eficácia social poderá ser recuperada.

## Bibliografía

ALMEIDA, Ronaldo de, e MONTERO, Paula (2007). Trânsito religioso no Brasil. Universidad de Sao Paulo. In: http://www.centrodametropole.org.br/pdf/ronaldo_almeida2.pdf (Visitado en 19/09/2007).

BARROS Correia, B. (2008). *Religiosidade em um ambiente de tensão: a face pública das Igrejas Evangélicas frente ao problema no bairro de Felipe Camarão (Natal/RN).* Monografia de graduação em Ciências Sociais -Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Río Grande do Norte.

BARROSO, Arimá Viana (2003). *Mapeando a qualidade de vida em Natal.* Recuperado el 25 de maio de 2005 en http://www.natal.rn.gov.br/sempla/paginas/iqv.pdf

BERGER, Peter Ludwig (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.* São Paulo: Ed. Paulinas.

BORDENAVE, Juan E. (1994). *O que é participação.* São Paulo: Brasiliense.

BOSCHI, Renato R. (1987). *A arte da associação.* RJ: IUPERJ.

BOURDIEU, Pierre (1998). *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer.* São Paulo: EDUSP.

BOURDIEU, Pierre (1989). *O poder simbólico.* Lisboa, Rio de Janeiro: Difel/ Bertrand.

BRANDÃO, C. R. (1984). *Repensando a pesquisa participante.* São Paulo: Brasiliense.

BURITY, Joanildo (2006). *Redes, parcerias e participação religiosa nas políticas sociais no Brasil.* Recife: FUNDAJ.

CASCUDO, Luis da C. (1984). *História da Cidade do Natal.* Fundação José Augusto. Rio de Janeiro: Achiamé.

CASTRO, Paulo Venturele de Paiva (2005). Aspectos Históricos do Bairro. En PREFEITU de Natal. *Conheça melhor o seu bairro:* Felipe Camarão. Natal: SEMURB.

DAGNINO, Evelina (1994). *Anos 90: política e sociedade no Brasil.* São Paulo: Brasiliense.

DALLARI, Dalmo de Abreu (1994). *O que é participação política.* São Paulo: Brasiliense.

DEJOURS, Christophe (1999). *A banalização da injustiça social.* Río de Janeiro, FGV.

DESHAIES, Bruno (1997). *Metodologia da Investigação em Ciências Humanas.* Lisboa: Instituto Piaget.

FERNANDES, Rubem César (1992). *Censo Institucional Evangélico – CIN. Primeiros comentário*s. Río de Janeiro: ISER.

FERREIRA, M. de Moraes (1994). *Entrevistas: abordagem e usos da história oral.* Río de Janeiro: FGV.

FERREIRA, Priscila V. (2005). *Música Gospel e banalização do sagrado.* (Trabalho Monográfico) Natal: UFRN.

FOOTE-WHYTE, W. (1980). Treinando a observação participante. En: *Desvendando máscaras sociais.* Rio de Janeiro: Francisco Alves.

FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do poder.* Río de Janeiro: Graal.

FOUCAULT, Michel (1977). *Vigiar e punir: história da violência nas prisões.* Petrópolis: Vozes.

FRANÇA, Mardone C (2004). *Um olhar sobre Natal: tão bela e desigual.* Recuperado el 23 de febrero de 2005. En www.natal.rn.gov.br/sempla/paginas/noticias/olharnatal.pdf

FRANCISCO, Augusto César (2003). *Os círculos viciosos de Felipe Camarão: clientelismo e voto em uma comunidade periférica.* Monografia de graduação em Ciências Sociais –Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Río Grande do Norte.

FREIRE, Paulo (2006). *Ação cultural para liberdade e outros escritos.* São Paulo: Paz e Terra.

FREIRE, Paulo (2006). *Educação como prática da liberdade.* Río de Janeiro: Paz e Terra.

FREIRE, Paulo (2006). *Pedagogia do Oprimido.*São Paulo: Paz e Terra.

FRESTON, Paul (1992a). Evangélicos na Política Brasileira. *Religião e Sociedade,* 16/1-2, 26-44.

FRESTON, Paul (1992b), *Fé Bíblica e Crise Brasileira.* São Paulo: ABU Editora.

IBGE (2002) *Censo Demográfico do Rio grande do Norte – 2000* . Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Río de Janeiro.

JARDILINO, Rubens L. (2005). *As Religiões do Espírito.* RJ: ISER.

LAMPERS-WALLER, L. (1991). The religious roots of North American Sociology: In the Footsteps of Tocqueville. *Social Compass,* vol 38, n 3.

LOPES JR., Orivaldo (1999). A Conversão ao Protestantismo no Nordeste do Brasil. En SILVA, Lurdes Marques (Ed. Org.) *Dynamiques Religieuses en Lusophonie Contemporaine.* 1 ed. Paris, p. 291-309.

MAFFESOLI, Michel (1992). *O tempo das tribos.* Río de Janeiro: Forense Universitária.

LOPES Jr., Orivaldo P (2003). *O Espelho de Procrusto: Estudos religionistas, igrejas evangélicas e conhecimento científico.* Tese doutoral, PUC-SP, San Pablo, Brasil.

MORIN, Edgar (1986). *O Método III: O conhecimento do conhecimento/1.* Lisboa: Europa-América.

MORIN, Edgar. Sociologia. Ver: *O Método In Vivo: A entrevista nas Ciências Sociais na radiotelevisão* (p. 144-158). Lisboa: Europa-América.

NIEBUHR, Richard (1992). *As origens sociais das denominações Cristãs.* Sao Paulo: ASTE.

NILO, Odalia (1983). *O que é violência.* SP: Editora Brasiliense.

NOVAES, Regina Reyes (1985). Os escolhidos de Deus: pentecostais, trabalhadores e cidadania. *Caderno do ISER*, Nº 19.

PATEMAN, Carole (1992). *Participação e Teoria democrática.* Río de Janeiro: Paz e Terra.

PEREIRA, Mabel Salgado e SANTOS, Lyndon de A. (2004). *Religião e violência em tempos de globalização.* São Paulo: Paulinas.

PRIGOGINE, Ilya & STENGERS, I. (1984). *A Nova Aliança.* Brasília: Universidade de Brasília.

PUTNAM, Robert D. (1996). *Comunidade e Democracia: a experiência da Itália moderna.* Río de Janeiro: FGV.

Relatório SEPAL & Visão Mundial. *Projeto Brasil 2010: Natal/RN.* São Paulo: Sepal.

REZENDE, D. (2007). *Relações perigosas em Felipe Camarão: um estudo dos conselhos comunitários de uma comunidade de Natal/RN.* Monografia de graduação em Ciências Sociais –Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Río Grande do Norte, Brasil.

ROLIM, Francisco Cartaxo (1997). *A religião numa sociedade em transformação.* Petrópolis: Vozes.

SEMURB (1998). *Perfil dos Bairros.* Revisado el 25 de febrero de 2005. En www.natal.gov.br/semurb

SILVA, Anaxsuell F (2005). *O falar de Deus: introdução ao estudo sócio-científico do púlpito cristão.* (Trabalho monográfico). Natal: UFRN.

SOUZA, Jessé (1999). *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira.* Brasília: Ed. UnB.

TAKEUTI, Norma Missae (2002). *No outro lado do espelho.* Río de Janeiro: Relume Dumará. Natal: UFRN.

WILLEMS, Emílio (1940). *Assimilação e populações marginais no Brasil.* São Paulo: Ed. Nacional.

WILLEMS, Emílio (1961). *Uma vila brasileira: tradição e transição.* São Paulo: Difusão Européia do Livro.

WILLEMS, Emilio (1967). *Followers of the new faith: cultural changes and the rise of protestantismin Brazil and Chile.* Nashville: Vanderbilt University Press.

# 4. Saliendo de "el refugio de las masas": evangélicos chilenos y compromiso social (1990-2010)

Eugenia Fediakova

Resumen:
En 1968 fue publicado en Chile el libro de Christian Lalive D'Epinay "El refugio de las masas" que analizaba al pentecostalismo chileno como producto de anomia y forma de escapismo social. Hoy en día, varios sectores evangélicos comienzan a abandonar el "refugio" y salen al espacio público, aunque no necesariamente a través del activismo político. Distintas iglesias presentan tendencias desiguales: algunas optan por desarrollar una misión más profética evangelizadora cerrada, otras por la más apostólica, de acción cívica no aislacionista, las terceras no hacen diferencia entre la misión espiritual y social. Tal fragmentación prácticamente imposibilita la unidad de acción y de opinión de los actores evangélicos (a diferencia de la Iglesia Católica). Sin embargo, el divisionismo le permitió a este segmento religioso adaptarse mejor al "mercado cultural" que se formó en la sociedad, demostrar capacidad de satisfacer las múltiples inquietudes éticas y dar respuestas a las necesidades de las más diversas categorías de la población y sus búsquedas espirituales.

## Saindo do "refúgio das massas": Evangélicos Chilenos e Compromisso Social (1990-2010)

Resumo:
Em 1968, no Chile, foi publicado o livro de Christian Lalive D'Epinay "O refúgio das massas" que analisava o pentecostalismo chileno como produto da anomia e forma de escapismo social. Hoje em dia vários setores evangélicos começaram a abandonar o "refúgio" e saem ao espaço público, ainda que não necessariamente através do ativismo político. Distintas igrejas apresentam tendências desiguais: algumas optam por desenvolver uma missão mais profética evangelizadora fechada, outras, pela mais apostólica, de ação cívica não isolacionista, terceiras não fazem diferença entre a missão espiritual e social. Tal fragmentação praticamente impossibilita a unidade de ação e de opinião dos atores evangélicos (a diferença da Igreja Católica). Entretanto, o divisionismo permitiu a este segmento religioso se adaptar melhor ao "mercado cultural" que se formou na sociedade, demonstrar capacidade de satisfazer as múltiplas inquietudes éticas e dar respostas às necessidades das mais diversas categorias da população e suas buscas espirituais.

## Introducción

En Chile, durante el año 2009, fue ampliamente celebrado el primer centenario desde la formación del fenómeno pentecostal en el país. Esta fecha coincidió con los 50 años que pasaron desde la publicación de uno de los libros más clásicos e influyentes en los estudios sobre el evangelicalismo[28] y pentecostalismo en el país, "El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno" de Christian Lalive D´Epinay. Ambos aniversarios crean un excelente contexto para no solamente volver a leer el trabajo del sociólogo suizo, sino que también para indagar, ¿qué ha pasado con el movimiento evangélico chileno durante estos últimos 50 años? ¿Como ha cambiado el movimiento desde que el Dr. Lalive hizo su primera encuesta a los pastores evangélicos chilenos? ¿En qué medida su descripción del evangelicalismo nacional como "refugio" para la población marginal, económica y culturalmente sigue siendo vigente para la época actual? En el presente artículo vamos a tratar de contestar estas y otras preguntas, con el objetivo de comparar el evangelicalismo, tal como lo vio Lalive hace medio siglo atrás, a comienzos del siglo XXI.

Recordemos las principales conclusiones a las cuales llegó el investigador en la década de los 60. Según Lalive, en las condiciones de anomia y cambios socio-culturales, las comunidades pentecostales construyen sus propias redes sociales que llegan a reemplazar las rotas estructuras de solidaridad anteriores. El movimiento pentecostal se forma en las clases sociales más pobres, es decir, entre el sub-proletariado urbano, proletariado agrícola, indígenas y pequeña burguesía empobrecida. Estos sectores reconstruyen en las iglesias pentecostales el antiguo sistema de hacienda paternalista, donde el pastor pentecostal cumple la función de patrón. El caudillismo y autoritarismo de los pastores, llevan a las comunidades pentecostales a oponerse a cualquier reforma y renovación, mientras que la obediencia y

[28] Para los objetivos de este artículo, vamos a utilizar los términos "evangélicos" y "pentecostales", considerando: 1) que según la tradición analítica latinoamericana, el termino "evangélico" abarca a todas las manifestaciones protestantes y post-protestantes, desde las iglesias históricas hasta pentecostales y neopentecostales; 2) que la gran mayoría de creyentes evangélicos en Chile y América Latina pertenece a iglesias pentecostales.

el hecho de que todas las conversiones son muy recientes, tienen como consecuencia que los creyentes son incapaces de hacer toda una crítica o cuestionamiento al pastor.

Como resultado, sostiene el investigador, el pentecostalismo elabora una cultura autoritaria que tiende a aislarse de la sociedad y construir su propio mundo, lo que a su vez se transforma en la elaboración de una "ética de pasividad". Lalive concluye, que en la sociedad capitalista, el movimiento pentecostal, a partir de su total pasividad social y sumisión, apoya al *establishment* y, por lo tanto, tiene un rol extremadamente conservador que ayuda a la estabilidad del sistema. ¿Cuál era la evolución político-social del pentecostalismo desde 1969? ¿Hubo algunos cambios en su estatus y posición en la sociedad chilena? ¿Hubo transformaciones en el carácter del pentecostalismo y en las relaciones entre pastores y feligreses?

A partir de nuestros estudios de los últimos años (Fediakova, 2004; 2007), y la encuesta del 2008 realizada por IDEA-USACH a una muestra representativa nacional de 2388 evangélicos en las 8 regiones de mayor población y densidad, sobre posturas cívicas de evangélicos, hemos podido observar las siguientes tendencias actuales que caracterizan al movimiento.

## Cambios socio-económicos

Primero, la encuesta demostró que entre los evangélicos se produjeron pocos cambios en cuanto de superación de pobreza. Entre los encuestados, 96,7% sostiene pertenecer a los sectores de ingresos medios y bajos. Al igual como hace 20 años atrás se concluyó en otro estudio de Fontaine y Beyer (1991), "el evangelicalismo en Chile sigue siendo pobre". Sin embargo, en comparación con las épocas anteriores, las características de la pobreza han cambiado profundamente no solamente para los evangélicos, sino que también en el ámbito nacional. No solamente bajaron los índices de la pobreza, desde 38,4% en 1990 hasta 15,1% en 2010 (ver CASEN), sino que ser pobre en Chile en 2010 es muy distinto a ser pobre en 1960 e inclusive en 1990, a partir del aumento significativo de la calidad de vida, mejoramiento de servicios de salud y calidad de vivienda, ampliación de acceso a los bienes culturales y crecimiento de posibilidad de adquirir objetos que anteriormente fueron

considerados como bienes de lujo (televisores, autos, línea blanca, etc.). Los evangélicos, al igual como los demás sectores de ingresos bajos, ahora son "otros pobres" que no tienen que preocuparse permanentemente de la supervivencia, trabajo, alimentación, y pueden tener las necesidades post-materiales (educación, viajes, cultura en general).

En segundo lugar, llama la atención que la población evangélica es bastante joven: 36,4% de los encuestados eran menores de 30 años, y 67%, menores de 44 años. Este aspecto nos parece especialmente importante por las siguientes razones. Si en la década de los 60 del siglo pasado, durante la investigación de Lalive, la mayoría de pentecostales eran creyentes que recientemente se convirtieron del catolicismo, hoy en día más del 30% de los jóvenes evangélicos afirma profesar esta religión por tradición familiar. Muchos de ellos constituyen la segunda y tercera generación evangélica y pentecostal. Es decir, ser evangélico ahora no significa romper con tu vida anterior y refugiarse en un mundo distinto, sino que continuar la tradición de la familia practicando una religión minoritaria, pero reconocida y respetada.

Donde sí se ha producido un cambio notable y radical, en términos de evolución sociocultural, es el nivel educacional de los evangélicos. Los resultados de la Encuesta IDEA del 2008 demostraron que el número de evangélicos que tenía sólo educación básica corresponde al 18,6%, y educación media, al 47,6%. Pero la encuesta del 2008 demostró que casi cada cuatro de diez evangélicos (el 33,9%) tiene acceso a la educación superior (esta cifra incluye tanto a los egresados universitarios, como a los estudiantes vigentes, o aquellos quienes por alguna razón no han terminado sus carreras).

Comparando las cifras de la Encuesta CEP-ADIMARK del año 1990 (CEP, 1991) y las obtenidas en la Encuesta IDEA del año 2008, hemos observado resultados interesantes.

La encuesta CEP-ADIMARK demuestra que en 1990, el 55,1% de los evangélicos observantes urbanos tenían la educación básica, el 40,4% terminaron sus estudios secundarios, y el 4,5% tuvieron más de 13 años de educación terciaria.

Sin embargo, hay indicios de que el hecho de ser evangélico no-observante urbano parece estar asociado a una relativa mejor posición socio-económico: 6,2% se ubican en el estrato alto en tanto que los evangélicos observantes de ese mismo estrato sólo son 3,2%.

La comparación entre las encuestas de 1990 y 2008 demuestra las diferencias sustanciales en el nivel educacional del sector religioso en cuestión.

**Nivel educacional de evangélicos residentes áreas urbanas**

| | Nivel Educacional | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | Básica | | Media | | Superior | |
| | CEP 1990 | Enc.2008 | CEP 1990 | Enc.2008 | CEP 1990 | Enc.2008 |
| Observantes | 55,1% | 17,5% | 40,4% | 49,0% | 4,5% | 33,4% |
| No Observantes | n/d | 12,7% | n/d | 47,4% | n/d | 39,9% |

Fuentes: Encuesta proyecto FONDECYT Nº 1060988; Fontaine T.A., Beyer H., (1991, p.86)

El nivel de estudios básicos se redujo desde 55,1% en 1990 hasta 17,5%, 18 años después, el nivel de educación secundario creció desde el 40,4% hasta 49%, y el nivel de educación con más de 13 años de estudios demuestra un aumento revolucionario: desde 4,5% hasta 33,4%. Considerando que evangélicos observantes urbanos constituyen el 84,4% de los entrevistados (versus 15,6% no observantes), es posible extrapolar la misma tendencia a la totalidad de la población evangélica. Al mismo tiempo, cabe mencionar que el porcentaje de evangélicos no observantes con educación básica es menor que el de los observantes (12%), mientras que el número de personas con más de 13 años de estudios, es mayor entre los no observantes (el 39.9% versus el 33,4% de los observantes). Es decir, se observa la tendencia a que exista una asociación entre mejor nivel educacional y el hecho de no ser observante. Posiblemente, con el aumento de nivel cultural y socioeconómico de los evangélicos, su fervor de militancia y observancia religiosa va a ceder frente a una mayor secularización de la población evangélica, con una identidad religiosa más atenuada.

Estas nuevas tendencias tienen consecuencias importantes, tanto para las relaciones que se desarrollan entre creyentes al interior de las iglesias evangélicas y pentecostales, como para las relaciones entre las congregaciones y la sociedad.

## Juventud evangélica: ¿choque de generaciones?

El crecimiento del número de universitarios en los templos evangélicos puede influenciar fuertemente en la situación de poder de pastores, sobre todo de aquellos que continúan la tradición paternalista. Por un lado, los jóvenes provenientes de familias evangélicas, tienen al Señor ya revelado, por lo tanto tienden a ser menos devotos que las primeras generaciones de conversos; no tienen que estar preocupados por los temas de salvación y evangelización y no necesitan comprobar permanentemente su identidad de cristiano auténtico y coherente. Muy a menudo, los jóvenes evangélicos, sobre todo los universitarios, están concentrados no en su misión como creyentes, sino que en cómo lograr reconocimiento y respeto por parte de sus pares, en el rol que juega su iglesia en la vida pública. La permanencia en la universidad les permite combinar los estudios con el crecimiento de la actividad pública estudiantil. Estudiantes evangélicos participan en la vida universitaria, compiten en las elecciones, presiden federaciones y centros estudiantiles. Esto no significa necesariamente la polítización de los estudiantes cristianos, pero sí la adquisición de experiencia de competir con otras tendencias ideológicas y religiosas, perfeccionar los hábitos cívicos, dialogar con otras culturas sobre distintas temáticas éticas, políticas y culturales. Los evangélicos de nuevas generaciones dejan de ser "refugiados", sumergidos en la "pasividad social" convirtiéndose paulatinamente en ciudadanos interesados activamente en la problemática nacional.

Por otro lado, el crecimiento de la población universitaria entre los evangélicos nos hace suponer que dentro de las iglesias surgen las brechas generacionales. Las entrevistas y el trabajo con grupos focales nos permitieron detectar el incremento de la capacidad de los jóvenes a criticar y cuestionar a sus pastores, sobre todo a los antiguos, lo que constituye una diferencia sustancial con las conclusiones, a las cuales llegó Lalive en los 60. Las nuevas generaciones son más educadas que las anteriores y, acatando la disciplina y respeto por el líder de la iglesia, se consideran estar en derecho de tener su opinión propia. El pastor, a diferencia de los años 60, deja de ser el Maestro quien para ellos reveló el Dios, y a menudo son sometidos a fuertes críticas por parte de los más jóvenes. Sus palabras y a veces su estilo de vida, (a veces,

mucho más confortable que el de mayoría de sus fieles), pierden la infalibilidad.

No es casual que en muchos casos los jóvenes universitarios se sienten incómodos en sus iglesias, poco acogidos y desconsiderados. Los participantes evangélicos de grupos focales que organizamos en 2009-2010, todos profesionales y estudiantes universitarios (cientistas políticos, psicólogos, sociólogos, abogados) expresaban su descontento hacia las autoridades de iglesias: "En la iglesia no me pescan"; "No hay meritocracia, para poder hacer algo, hay que ser cercano al pastor"; "Me siento bicho raro"; "Tengo que mantenerme callado". Los jóvenes evangélicos con educación superior sostienen que al interior de los templos entre los más jóvenes y los pastores "clásicos", pueden ocurrir choques por el poder a causa de distintos niveles de conocimiento. Los líderes espirituales tradicionales son criticados por no querer abrirse a la "misión social", al espacio público, por no dar mayor participación a nuevas generaciones, por seguir desarrollando las antiguas relaciones "feudal-vasallos" entre pastor y creyentes.

En consecuencia, crece la cantidad de jóvenes evangélicos que abandonan sus congregaciones y siguen la vida cristiana sin pertenecer a una iglesia o ingresando a movimientos evangélicos amplios multidenominacionales ("Isacar", movimientos "Operación Urbana", "Venga a tu Reino", "Nación Juvenil", entre otros). Los objetivos de estas nuevas prácticas de juventud religiosa son diversas: establecer relaciones más fluidas entre el mundo evangélico y el político, estudiar teología más profundamente, promover la unidad interdenominacional evangélica, lograr un mayor empoderamiento de la iglesia a través de creación de redes de educadores, bibliotecas, grupos teatrales, desarrollar redes sociales y ONG para establecer el debate sobre los temas económicos, políticos culturales. Estos movimientos son recientes (de entre 3 y 6 años de historia), no tienen estructuras sólidas ni jerárquicas. Son más bien redes sociales "en la era de información" en el sentido *castellsiano,* unidas por una característica común: preocupación de la juventud profesional evangélica por una mayor misión social, por intenciones de salir del escapismo de los templos (J.C.; entrevista personal, 12 de enero, 2011)[29] y ampliar

[29] Entrevista con el pastor J. C., Magíster en Relaciones Internacionales (Iglesia Buen Samaritano, Maipú), 12 de enero del 2011, Santiago.

el diálogo con políticos, académicos y otros grupos religiosos, democratizar los vínculos de poder dentro de las iglesias.

De esta manera, si los jóvenes evangélicos universitarios de hoy, al convertirse en adultos, van a permanecer en sus iglesias, eso podría significar un cambio más profundo en la naturaleza ética del evangelismo chileno, disminuyendo su conservadurismo y aumentando la secularización. Por otra parte, si las iglesias (sobre todo las pentecostales y neopentecostales más conservadoras, así como las protestantes fundamentalistas) se van a oponer a tal liberalización, eso podría provocar una mayor conflictividad al interior de comunidades, aumentar el divisionismo y/o generar migración de fieles a iglesias más liberales o al agnosticismo.

## Evangélicos como "ciudadanía cultural"

En cuanto a las relaciones entre evangélicos y sociedad, aquí también se observan cambios importantes. Durante varias décadas, los evangélicos y pentecostales chilenos constituían la llamada "ciudadanía desaventajada", es decir, la minoría poblacional que poseía la plenitud de derechos cívicos y políticos, pero carecía de reconocimiento de sus particularidades valóricas y culturales. Sin embargo, como sugirió G. van Oenen (2002), justamente es la preocupación por ser "ciudadano desaventajado" que le proporciona el motivo de ser un ciudadano más activo que lucha por sus derechos específicos. La percepción de ser "desaventajado", genera la disponibilidad de expresarse públicamente y presionar que otros reconozcan sus necesidades y objetivos. De acuerdo a las políticas de identidad, las culturas liberales deberían estimular el ambiente en el cual los procesos de reconocimiento, de la creciente inquietud por que los culturalmente excluidos se conviertan en fuentes de empoderamiento y lleguen a ser parte de la cultura de manifestación pública, discusión y acción (Oenen, 2002, p. 35).

Desde mediados de los años 70, el apoyo que algunas iglesias evangélicas prestaron al gobierno militar les permitió conseguir varias ventajas institucionales y culturales: reconocimiento oficial, posible cambio de estatus jurídico, mayor consideración por la sociedad, mayor competitividad con la Iglesia Católica. Al igual como la Derecha Cristiana en Estados Unidos, este sector religioso chileno tuvo las expectativas de aumentar su influencia política como la principal fuerza legitimadora del gobierno. Por otra

parte, muchas iglesias evangélicas y pentecostales se convirtieron en verdaderos "refugios" culturales y morales, para las personas desprotegidas frente a las reformas neoliberales que rompieron las tradicionales estructuras de solidaridad; y para políticos, otorgándoles literalmente refugio y protección a ex militantes de la izquierda chilena perseguidos por el régimen militar.

Con la llegada de la democracia, se acelera el proceso de diversificación y pluralización del mundo religioso chileno en general, y del evangélico en particular. Las comunidades evangélicas y, sobre todo las pentecostales, comienzan a reclamar cada vez más sus derechos a ser reconocidas, a ser respetadas, a ser escuchadas y a tener derecho a ser diferentes a la cultura dominante. En 1999 fue promulgada la llamada Ley de Cultos ("Normas sobre la constitución jurídica de las iglesias y organizaciones religiosas") que daba garantías a la libertad religiosa a todo tipo de cultos y a todas las instituciones religiosas se les reconocía la personalidad jurídica de derecho público. De hecho, esta ley les otorgaba a las iglesias evangélicas y protestantes el mismo estatus jurídico que tenía la Iglesia Católica.

Esta Ley consolidó la presencia del movimiento evangélico en la sociedad chilena como una verdadera "ciudadanía cultural". Este concepto comprende la inclusión completa de las minorías a la comunidad social a través de la satisfacción de sus demandas, garantizando sus derechos culturales como "nuevas formas de exigencias a representación no postergada, reconocimiento sin marginalización, aceptación e integración sin distorsión "normalizante" (Pakulski, 1997, p. 80). Siguiendo la misma línea de análisis, Rosaldo (2006), argumenta que la ciudadanía actual tiene que ver no solamente con la relación entre el individuo y el Estado, sino que también con la relación ciudadano-ciudadano. La demanda principal de la ciudadanía cultural es la demanda por el respeto:

> "La ciudadanía cultural atiende no solamente a las exclusiones y marginaciones dominantes, sino también a las aspiraciones determinadas por las definiciones de derechos de los ciudadanos, es decir, por las necesidades de ser visible, ser escuchado, tener sentimiento de pertenencia" (Rosaldo, 2006, p. 260).

Dentro de estas nuevas formas de participación y visibilidad, en el mundo evangélico y pentecostal aumentó bastante el rol de

la mujer. Múltiples estudios (Galilea, 1990; Montecino, 2002 entre otros) destacan el importante papel que tienen las mujeres en estas comunidades: su activismo durante la liturgias con bendiciones de Espíritu Santo y profecías, mantenimiento de la familia y alejamiento de los hombre de los "vicios" y violencia. Actualmente, la mujer evangélica pentecostal está saliendo del espacio eclesiástico y doméstico. Hasta el día de hoy, las altas jerarquías pentecostales (obispado, presbiterio, los ancianos) están constituidas exclusivamente por hombres. Sin embargo, poco a poco el mundo de los pastores deja de ser exclusivamente masculino, y en la actualidad no solamente hay iglesias evangélicas dirigidas por mujeres-pastoras, sino que las pastoras comienzan a participar en distintas instancias sociopolíticas a la par con sus colegas hombres, sin importar su identidad política o confesional. Por ejemplo, en el año 2007, la pastora Juanita Albornoz fue nombrada por la Presidenta Bachelet como la primera capellana evangélica en La Moneda.

## Construyendo tejido social

Desde nuestra perspectiva, tras la transición a la democracia, las iglesias y otras organizaciones evangélicas y pentecostales se consolidaron como importantes generadoras del capital social. Este proceso nos parece especialmente importante, considerando que durante largos períodos de tiempo las iglesias (sobre todo las pentecostales) han sido las únicas instancias donde las minorías marginales de la sociedad (raciales o sociales) tenían la posibilidad de elaborar y desarrollar hábitos cívicos (Putnam, 2000, p. 68).

Como bien se sabe, el concepto de capital social, desarrollado dentro de la tradición sociológica europea y norteamericana (Coleman, 1990; Verba, 1995; Bourdieu, 1999; Putnam, 2000, entre otros) se refiere a la "inversión" de tiempo y energías individuales o colectivos en creación de redes sociales que implementan y fortalecen las relaciones de confianza, solidaridad y reciprocidad, tanto entre los individuos, como entre distintos grupos de la sociedad civil. Según sostienen Levine y Stoll (1997), el capital social no necesariamente tiene que ser político, pero "la lenta construcción y fortalecimiento de relaciones de confianza entre los grupos e individuos constituye el fundamento

para un ajuste más amplio de compromiso cívico, otorgándole consistencia al concepto de la "sociedad civil" basada en la iniciativa ciudadana e independiente del Estado, concepto que ha sido no más que una frase a lo largo de mayor parte de la historia de Latinoamérica"(Levine & Stoll, 1997 p. 75).

Al mismo tiempo, la creación de capital social puede tener las consecuencias negativas que se manifiestan en formas de sectarismo, etnocentrismo y corrupción (Putnam, 2000, p. 22). El sociólogo norteamericano también propone una sugerente división de capital social en el incluyente (*bridging*) y el excluyente (*bonding*), donde a los grupos de capital social incluyentes corresponden amplios movimientos heterogéneos y ecuménicos, mientras que los grupos excluyentes tienden a aislarse de la sociedad para fortalecer su identidad étnica y/o religiosa (Putnam, 2000, p. 68).

Es obvio que las iglesias, como todas las organizaciones voluntarias, son importantes creadoras de capital social, en las cuales los individuos adquieren y practican los hábitos cívicos para integrar o dirigir distintos ministerios sociales, hablar en público, prestar ayuda solidaria, organizar reuniones o formar parte de grupos misioneros. Paulatinamente, el creyente se convierte en un ciudadano que puede o no participar en la esfera política, pero la vida de la iglesia lo prepara para obtener un mayor compromiso cívico y social. Al mismo tiempo, las personas reciben acogida y protección, comprensión, ayuda y solidaridad al pertenecer al colectivo, donde existe confianza mutua y posibilidades de autorrealización personal.

Lo nuevo es que durante los últimos 20 años, aparte de las iglesias, crece rápidamente la diversidad de los actores evangélicos y pentecostales, constructores de capital social. Hay grupos tanto incluyentes como excluyentes, aislacionistas y no aislacionistas, donde el aumento de niveles de ayuda mutua y confianza puede tener múltiples efectos positivos (públicos y privados), pero también negativos.

Esta variedad en el actuar social de los evangélicos se debe a distintos factores. En primer lugar, hay una clara diferencia en la creación de capital social entre el protestantismo histórico y el pentecostalismo. Estas diferencias se asemejan al fenómeno que tiene lugar en Estados Unidos: mientras que las iglesias protestantes históricas (*mainstream churches*) extienden su

compromiso cívico a una comunidad amplia, actuando a nivel nacional, las iglesias evangélicas no transfieren sus hábitos cívicos a la sociedad, concentrándose en la piedad individual o quehaceres corporativos, de acuerdo a Wuthnow (1999) y Putnam (2000, pp. 77-78).

Segundo, el actuar social de las iglesias evangélicas y pentecostales tampoco puede ser generalizado. En este caso, los criterios de diferenciación son los siguientes:

*Tiempo de existencia de la iglesia:* mientras más reciente es la creación de la comunidad, mayor es el fervor religioso y concentración en la vida espiritual, con desatención al quehacer público, escapismo político-social y rechazo al contacto con otros grupos religiosos (por ejemplo, varias iglesias de las Asambleas de Dios, La Viña, Iglesia de Dios, fundadas y dirigidas por pastores norteamericanos recién en la década de 1980). Son indiferentes a la naturaleza del régimen político, siempre y cuando les esté garantizada la libertad religiosa. En cambio, las iglesias con la trayectoria más larga diminuyen el "fuego" de expresiones espirituales y comienzan a preocuparse más por el estatus de su institución, el respecto en la sociedad, educación de pastores y fieles, una mayor influencia ética y cultural, convirtiéndose en "capitalistas sociales" incluyentes (Iglesia Metodista Pentecostal (1909), Alianza Cristiana y Misionera (1897), esta última también es de origen misionero estadounidense);

*Generacional/educacional:* ya hemos mencionado la tendencia que a menor edad y mayor nivel educacional corresponden un mayor deseo de salir de las cuatro paredes de los templos, apertura a la sociedad y colaboración con otros actores políticos y sociales, mientras que los sectores con menor escolaridad tienden a ser más aislacionistas. Al salir de la iglesia, los grupos evangélicos incluyentes construyen aun más diversas formas de transferencia de hábitos cívicos a la sociedad: lo hacen a través de múltiples medios de comunicación y redes virtuales; organizan movimientos de debate y acción social multidenominacionales; crean ONGs y centros de investigación académica secular; publican una importante cantidad de revistas y libros teológicos, así como estudios en historia, ciencia política y sociología.

*Factor dinero:* mientras mejor es la situación socio-económica de creyentes evangélicos, mayor cantidad de recursos materiales

y postmateriales tienen para expresar su compromiso con la sociedad (generalmente, los mejores niveles de vida se correlacionan con mejores niveles de escolaridad). Sin embargo, no existe correlación entre la pobreza de iglesia y capital social excluyente, o entre nivel educacional alto y capital social incluyente. Hay comunidades de sectores medios bajos y bajos (por ejemplo, la Iglesia Evangélica Pentecostal) que no dialoga con el mundo político, pero desarrolla amplia variación de ministerios sociales como colegios, visita a cárceles y hospitales, ayuda solidaria para los damnificados (Fediakova, 2007). O bien los evangélicos profesionales de sectores acomodados, al ver su sistema de valores éticos trasgredidos por la sociedad postmoderna, pueden aislarse en grupos teológicos ultraconservadores y fundamentalistas.

Para la perspectiva del futuro, en los círculos evangélicos y sobre todo pentecostales, se siente mucha preocupación por mantener su identidad confesional. Por una parte, los pastores y teólogos pentecostales chilenos son bastante críticos a aquellas iglesias pentecostales nacionales que adoptaron los métodos de crecimiento y las prácticas litúrgicas modernizadas de las iglesias neopentecostales extranjeras, lo que para ellos podría provocar la "pérdida de memoria" y de identidad pentecostal nacional (Peña, 2009, p. 12). Por otra parte, existe una constante preocupación por falta de educación general y teológica de los líderes religiosos pentecostales, así como por la escasez de lenguaje y argumentos, necesarios para el debate con otras culturas que existen en Chile con la política, en la universidad, en encuentros con otras culturas religiosas, etc. En varios seminarios y congresos los líderes pentecostales expresan su inquietud por falta de solidez teológica del pentecostalismo chileno, refiriéndose como "amenaza" a la masiva aparición de las iglesias neopentecostales de origen extranjero y las comunidades que predican la "teología de prosperidad" (muy influenciadas, por ejemplo, por la presencia de la Iglesia Universal del Reino de Dios de Brasil, pero también hay iglesias de origen chileno que profesan esta teología).

El creciente interés por los estudios no es una tendencia usual para el pentecostalismo nacional, que tradicionalmente tendía a recalcar el lado emocional y testimonial de su religión en vez de la racionalidad liberal, oponiéndose a estudios sistemáticos de la Biblia (Orellana, 2011, pp. 115-117). Creemos que es justamente la aparición de una nueva generación de líderes laicos

y pastores jóvenes con educación superior, lo que provoca en los pentecostales mayores búsquedas teológicas y explicativas de su espiritualidad. Como sostiene el teólogo metodista pentecostal José Peña (2009):

> "se podría decir que el que no desea estudiar, formal o informalmente, no ha logrado comprender aún la trascendencia y valor que la educación cristiana reviste para la iglesia actual… Un pastor, un líder, no pueden, en estos tiempos, darse el lujo de no estar preparados para satisfacer las demandas de quienes esperan lo mejor de nosotros" (Peña, 2009, p.14).

Finalmente, tenemos que mencionar que, pese a múltiples cambios que tuvieron lugar en el mundo evangélico desde la publicación del libro "Refugio de las masas", un importante factor mantiene su vigencia para incidir en la identidad evangélica y pentecostal: la anomia. A pesar de sus transformaciones, el mundo evangélico-pentecostal en general no dejó de ser pobre y, por lo tanto, no se siente completamente insertado en la sociedad. El aumento de flujos de información, crecimiento de relativismo ético y la evolución de la sociedad de consumo, desafían permanentemente al sistema valórico cristiano y crean "caos normativo", quitándole el espacio a La Verdad. Con la crisis de las "grandes narrativas ideológicas" los partidos políticos no representan a los jóvenes chilenos, menos aún a los jóvenes evangélicos que los consideran "fomes", aburridos, no dignos de confianza (Espinoza, V.; Madrid, S., 2010, p. 12). Todos estos factores continúan y hasta profundizan el estado de alienación y anomia para los evangélicos, aunque un tanto distinto en comparación con la época de los 60. A diferencia de aquella época, los evangélicos tienen más herramientas para enfrentar el cuestionamiento permanente de normas y valores: de una "ciudadanía desaventajada", los evangélicos pasaron a constituir una "ciudadanía cultural", con mejores niveles de vida y educación, con más posibilidades de participar en la formación de opinión pública y, al salir de la iglesia, ser aceptados por la sociedad, lo que abre la perspectiva de que en el futuro esta ciudadanía singular cultural se va a convertir en la "ciudadanía completa común" (Kymlicka; Norman, 2000, p.37).

## Conclusiones

De esta manera, el libro de Christian Lalive D´Epinay, 50 años después sigue siendo sumamente sugerente para el análisis de las comunidades evangélicas de Chile en la actualidad. Existen aún en el país las iglesias que todavía mantienen las tradiciones "de hacienda", liderazgo autoritario y paternalista, pastorado hereditario, escapismo social. Pero el "refugio de las masas" de antaño se multiplicó y se diversificó debido a la creciente fragmentación del universo evangélico, a la influencia de mejor educación y otorgamiento de garantías culturales a las minorías religiosas por parte del Estado. Varios sectores evangélicos (iglesias o individuos) comienzan a abandonar el "refugio", creando capital social incluyente y saliendo al espacio público, aunque no necesariamente a través del activismo político. Las iglesias que mantienen las características tradicionales, también presentan tendencias desiguales: algunas optan por desarrollar una misión más profética evangelizadora cerrada, otras, por la más apostólica, de acción cívica no aislacionista, las terceras no hacen diferencia entre la misión espiritual y social, practicándola como una sola. Tal fragmentación, por cierto, prácticamente imposibilita la unidad de acción y de opinión de los actores evangélicos (a diferencia de la Iglesia Católica). Sin embargo, el divisionismo le permitió a este segmento religioso adaptarse mejor al "mercado cultural" que se formó en la sociedad, y se mostró capaz de satisfacer las múltiples inquietudes éticas y dar las respuestas a las necesidades de las más diversas categorías de la población y sus búsquedas espirituales.

Como hemos tratado de demostrar, el principal cambio que se produjo en el mundo evangélico es el mejoramiento de su nivel socio-económico: los estándares de vida más alto ampliaron también el acceso a la educación. El crecimiento de número de estudiantes evangélicos de pre y postgrado en las universidades es notorio, junto con la creciente presencia de investigadores que profesan este credo en la vida académica del país. Creemos que, en perspectiva de mediano plazo, esta tendencia podría llevar a la progresión en la movilidad social de evangélicos, producir cambios en la mentalidad de este grupo religioso en cuanto a su rol en la sociedad y en la política chilena, así como permitir la ampliación de su actitud ciudadana en los ámbitos político,

económico, socio-cultural, y hacer surgir, como sostuvo Martin (2002), la *inteliguentsia* evangélica y pentecostal propia.

La encuesta del 2008 nos permitió comprobar que los evangélicos en su mayoría son creyentes militantes, con altos niveles de observancia y religiosidad. Ellos pueden ser muy diversos por sus simpatías políticas, pero en el ámbito ético la mayor parte es conservadora o muy conservadora. (Fediakova, Parker, 2009). Siguiendo a Luckmann (2005, p.92), podemos decir que en la sociedad postmoderna la religión privada sigue siendo una isla que protege y consolida la moralidad tradicional y, en este sentido, es antimodernista. El conservadurismo ético evangélico también incide en su percepción de la democracia en Chile: por una parte, los evangélicos se sienten favorecidos por el aumento de libertad religiosa en el país y por la creación de garantías legales para ejercerla. Por otro lado, asocian la democracia con multiplicación de tendencias postmodernas en la sociedad chilena. Según la percepción de evangélicos conservadores, con el restablecimiento de libertades políticas, el relativismo valórico se propagó demasiado, lo que produjo la liberalización ética excesiva, la "falta de moral" en la sociedad, lo que, a su vez, convierte a la democracia en un régimen cuestionable.

Al mismo tiempo, nuestra investigación nos permitió detectar un gran potencial que tienen los evangélicos para la formación de la sociedad civil y el perfeccionamiento de la democracia en Chile. Es cierto que es una población mayoritariamente apolítica, pero no totalmente despolitizada: los evangélicos no militan en partidos políticos y, en su mayoría, no simpatizan con ninguna de las ideologías, pero consideran como su principal deber "votar concientemente", siguen las noticias por la prensa escrita y electrónica, están al tanto de los principales debates políticos que se desarrollan en el país. También consideran viable apoyar a aquellos cristianos que tienen habilidades para asociarse con un partido político u ocupar un puesto público, con la perspectiva de elevar la moralidad de la política y los políticos.

En este aspecto también se presenten tendencias a cambios. A mayor o menor nivel de polítización y/o participación pública influye de una manera muy importante el factor edad/ educación. Como se pudo establecer, a menor edad y altos niveles de escolaridad corresponde el mayor interés por informarse y contactarse con el mundo externo y la política. A menor educación

y mayor edad, menor grado de interés y disponibilidad para participación pública. Considerando la importante expansión de la educación universitaria entre las nuevas generaciones evangélicas, podríamos pronosticar el aumento del interés y la apertura hacia la política y la participación social más amplia de estos actores religiosos. Por otra parte, basándonos en otras investigaciones (Putnam, 2000, Putnam & Feldstein, 2004), sostenemos que el factor económico también incide: la ubicación de las iglesias en las comunas más acomodadas del país implica no solamente los niveles más altos de educación e información de sus feligreses, sino que la mayor disponibilidad de recursos para diversos tipos de actividades que trasciendan las fronteras estrictamente religiosas.

Sin embargo, el mayor rol que pueden ejercer los evangélicos en el desarrollo de la sociedad civil es la labor comunitaria que desarrollan todas las iglesias evangélicas y pentecostales, sin importar su trayectoria histórica, conceptos doctrinales o estatus socio-económico. Al igual como en otros países (Estados Unidos, Alemania, Noruega, Nicaragua), en Chile las iglesias evangélicas cumplen un papel fundamental en la formación de los hábitos cívicos (organización de campañas sociales, hablar frente al público, elaboración de capacidad de persuadir y argumentar) y en la construcción de redes sociales. Esto no solamente permite desarrollar las estructuras de solidaridad, confianza, autoprotección y auto-organización de la sociedad, sino que crea importantes canales para ejercer la democracia "desde abajo". Tal vez, los evangélicos no plantean grandes temas de "macropolítica" nacional, pero sí actúan como ciudadanos formulando "pequeños temas" de la vida cotidiana. Son problemas y dificultades de la realidad diaria que verdaderamente preocupan a la gente, y por lo tanto, hacen que se movilicen, opinen, tomen decisiones y se relacionen con las autoridades, lo que está directamente vinculado con calidad de vida y calidad de la democracia.

Finalmente, otro cambio que consideramos importante recalcar es la aprobación de la Ley de Cultos que dio a los evangélicos las garantías culturales. El estatus de "ciudadanía distinta", junto con aumento de niveles socio-económicos y educacionales permiten a los evangélicos liberarse de una doble discriminación: por una parte, dejan de ser discriminados como sectores más pobres de la sociedad; por otra, dejan de ser discriminados como la minoría

religiosa "rara", convirtiéndose en una reconocida "ciudadanía cultural". En este sentido, retomamos el concepto de Stevenson (2003, p. 34) sobre la democracia comunicativa, a base de la cual el Estado y los actores de la sociedad civil actúan de acuerdo al principio de reciprocidad. Los ciudadanos cumplen con sus deberes cívicos y electorales, mientras que el Estado, por su parte, garantiza a las minorías el derecho de ser diferentes, visibles, reconocidas y respetadas. Creemos que tal reciprocidad abre la perspectiva de que en el futuro las iglesias evangélicas cada vez más abandonen la "huelga social" que las caracterizaba a mediados del siglo XX, para convertirse en ciudadanos en un amplio sentido nacional y ya no segregados.

## Bibliografía

ALVAREZ, Sonia & DAGNINO, Evelyn (1998). *Cultures of Politics, Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements.* Boulder: Westview Press.

BOURDIEU, P. (1999). *Razones prácticas. Sobre la teoría de acción.* Barcelona: Ed. Anagrama.

BOTHNER, M. (1994). El soplo del Espíritu: Perspectivas sobre el movimiento pentecostal en Chile. *Estudios Públicos,* CEP, No. 55, pp. 261-296.

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS (CEP )(1991), *Estudio Social y de Opinión Pública, octubre 1991,* Serie Documentos de Trabajo, N°170. Santiago: CEP.

CERILLO, Augustus & DEMPSTER, Murray (1989). *Salt and Light. Evangelical Political Thought in modern America.* Washington, D.C.: Christian College Coalition.

CLEARY, E., Stewart-Gambino, H. (1998). *Power, Politics and Pentecostals in Latin America.* Boulder: Westview Press.

COLEMAN, J. (1990). *Foundations of Social Theory.* Boston: Harvard University Press.

CHEREVSKY, I. (2006). *Ciudadanía, sociedad civil y participación política.* Buenos Aires: Miño y Dávila Eds.

DELGADO MOREIRA, J. (1997). Cultural citizenship and the creation of European Identity. *Electronic Journal of Sociology,* Vol. II, N° 3, ISSN: 1198 3655.

ESPINOZA, V. Y MADRID S. (2010). *Trayectoria y eficacia política de los militantes en juventudes políticas. Estudio de la elite política emergente.* Santiago: PNUD.

FRESTON, Paul (2004). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America.* Cambridge: Cambridge University Press.

FEDIAKOVA, Evgenia (2004). Somos parte de esta sociedad. Evangélicos y política en Chile post autoritario. *Política,* INAP-Universidad de Chile, Santiago, pp. 253-284.

FEDIAKOVA, Evgenia (2007). Religión, política, ciudadanía: cambio de paradigmas en las iglesias evangélicas en Chile postguerra fría. *Bicentenario: revista de historia de Chile y América,* pp. 71-98.

FEDIAKOVA, Evgenia & PARKER, Cristián (2009). Evangélicos en Chile democrático: Radiografía al centésimo aniversario. *Cultura y Religión,* vol. III, Nº 2, 48-75.

FONTAINE, Arturo & BEYER, Harold. (1991). Retrato del movimiento evangélico a la luz de las encuestas de opinión pública. *Estudios Públicos,* 63-124.

GALILEA, C. (1990). *El Pentecostal. Testimonio y experiencia de Dios.* Santiago: CISOC, Centro Bellarmino.

GIESEN, Bernard & SUBER, Daniel (2005). *Religion and Politics. Cultural perspectives.* Leiden-Boston: Brill Academic Publishers.

JELIN, Elizabeth (1994). ¿Ciudadanía emergente o exclusión? Movimientos sociales y ONG en los años noventa. *Revista mexicana de sociología,* Nº 4, 91-108.

KYMLICKA, Will & NORMAN, Wayne (2000). *Citizenship in Diverse Societies.* USA: Oxford University Press.

LALIVE d'EPINAY, Christian (1968), *El Refugio de las Masas, Estudio sociológico del protestantismo chileno,* Santiago de Chile: Ed. IDEA-USACH, CEEP, (reedición en 2009 de primera publicación 1968 Ed. del Pacífico).

LEVINE, D. & STOLL D. (1997). Bridging Gap Between Empowerment and Power in Latin America. En S.Hoeber Rudolf and J. Pescatori, Ed. *Transnational Religions and Fading States (*pp. 63-103). Colorado, USA and Oxford, UK: Westview Press, Boulder.

LUCKMANN, Thomas (2005). Religion and Morality in Modern Europe Compared to the Religious Situation en the United States of America.*Religion and Politics,* 75-92.

MARTIN, David (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America.* Oxford: Blackwell Publishers.

MARTIN, David (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish.* Oxford: Blackwell Publishers.

MONTECINO, Sonia (2002). Nuevas feminidades y masculinidades. Una mirada de género al mundo evangélico de La Pintana. *Estudios Públicos,* N° 87, 73-104.

OENEN, G. van (2002). Turning on the Citizen: Modern Citizenship and its Cultural Hazards. *Citizenship Studies,* vol. 6, No. 2, 34-45.

ORELLANA, Luis (2011). The future of Pentecostalism in Latin America. En *Spirit-empowered Christianity in the 21st Century.* Charisma House, Lake Mary, USA, 107-108.

OSSA, M. (1996). La identidad pentecostal. *Persona y Sociedad.* ILADES, Nº 1, Santiago, 189-196.

PAKULSKY, Jan (1997). Cultural citizenship. *Citizenship Studies,* 1:1, 73-86.

PARKER, Cristián (2008). Pluralismo religioso, educación y ciudadanía. *Dossie: Rluralidade Religiosa na América Latina,* Vol. 23, Nº 2, Universidade de Brasilia, Brasilia, 281-354.

PEÑA, J. (2009). Pentecostalismo chileno frente a los nuevos desafíos teológicos y socioculturales. Ponencia presentada en el Seminario *Pentecostalismo chileno: pasado, presente y futuro,* ARCIS, 30 de octubre, Santiago (manuscrito).

PETERSON, Anna & VASQUEZ, María (2001). *Christianity, Social Change and Globalization in the Americas.* USA: Rutgers.

PUTNAM, Robert (2000). *Bowling alone. The Collapse and Revival of American Community.* New York: Simon and Shuster.

PUTNAM, Robert & FELDSTEIN, Lewis (2004). *Better Together. Restoring the American Community.* New York: Simon & Schuster Paperbacks.

ROSALDO, Renato (2006). Cultural Citizenship, Inequality and Multiculturalism. En *Race, Identity, and Citizenship: a reader,* (pp. 253-261). Oxford: Blachwell Publishing.

STEVENSON, Nick (2003). Cultural Citizenship in the "Cultural" Society: A Cosmopolitan Approach. *Citizenship Studies,* 7, 3, 331-348.

VALENZUELA, Samuel & SCULLY, Timothy (2007). The Enduring Presence of Religion in Chilean Ideological Positioning and Voter Options. *Comparative Politics,* New Brunswick, 40 (1), 1-20.

VALENZUELA, Samuel (2008). Creencias religiosas, identidades y religiosidad. En *Vínculos, creencias e ilusiones. La cohesión social de los latinoamericanos,* (pp. 105-140). Santiago: Colección CIEPLAN, Uqbar Editores.

VALENZUELA (2008). Religión, identidad y orientaciones políticas. En: Ibídem, pp. 141-160.

VERBA, Sidney et al (1995). *Voice and Equality. Civic Voluntarism in American Politics.* Cambridge-London: Harvard University Press.

WUTHNOW, R. (1999). Mobilizing Civic Engagement: The Changing Impact of Religious Involvment. En *Civic Engagement in American Democracy.* Washington, DC: Brookings Institution Press/Russell Sage Foundation.

## Bases de Datos consultadas:

CASEN, Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional, Ministerio de Desarrollo Social, Gobierno de Chile, disponible en: http://observatorio.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/casen_obj.php

# 5. Lo imposible es real: apuntes en torno a la participación del MIRA en el campo político colombiano

Bibiana Ortega Gómez

Resumen:
El campo político colombiano en las últimas dos décadas ha tenido importantes puntos de inflexión que manifiestan las dinámicas de lucha por la apropiación del capital específico del campo. En este sentido, el proceso constituyente, la Constitución Política de 1991, la Reforma Política del 2003, la parapolítica, la Reforma en discusión y el liderazgo carismático del Presidente Uribe, plantean continuos desafíos a los nuevos movimientos y partidos políticos creados a partir de la entrada en vigencia de la Carta Constitucional.
En este escenario, y como corolario de los procesos de pluralización religiosa que vienen consolidándose en Colombia, aparecen movimientos políticos de corte religioso, cuya base electoral se afianza al interior de las megaiglesias (Beltrán, 2006), todas ellas de esencia Pentecostal, que han entrado a constituirse en nuevos agentes del campo político con interesantes logros en la competencia electoral y diferentes estrategias de distinción.
El Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (MIRA), es, sin lugar a dudas, el principal y más estable movimiento con estas características, que ha logrado consolidar no solo una base de votos cautiva expresada en la feligresía de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, sino que ha logrado un crecimiento constante a nivel nacional e internacional.

## "O impossível é real": anotações em torno da participação do MIRA no campo político colombiano

Resumo:
O campo político colombiano, nas últimas duas décadas, teve importantes pontos de inflexão que manifestam as dinâmicas de luta pela apropriação do capital específico do campo. Nesse sentido, o processo constituinte, a Constituição Política de 1991, a Reforma Política de 2003, a parapolítica, a Reforma em discussão e a liderança carismática do Presidente Uribe, apresentam contínuos desafios aos novos movimentos e partidos políticos criadosa partir da entrada em vigência da Carta Constitucional
Nesse cenário e como corolário dos processos de pluralização religiosa que vem sendo consolidado na Colômbia, surgem movimentos políticos de cunho religioso, cuja base eleitoral é fortalecida no interior das mega-igrejas (Beltrán, 2006), todas elas de essência Pentecostal, que tem entrado para constituir em novos agentes do campo político, com interessantes êxitos na disputa eleitoral e diferentes estratégias de distinção.
O Movimento Independente de Renovação Absoluta (MIRA), é sem dúvida, o principal e mais estável movimento com estas características que alcançaram consolidar não só uma base de votos cativa expressada na congregação da Igreja de Deus Ministerial de Jesus Cristo Internacional, mas conseguiram um crescimento constante a nível nacional e internacional.

El presente capítulo tiene por objetivo presentar los resultados parciales que se han obtenido del estudio exploratorio del Movimiento Político MIRA, para con ellos intentar dilucidar algunas conexiones latentes entre religión y política.

Los interrogantes que han orientado la investigación son: ¿Cómo se explica el crecimiento electoral y el posicionamiento del MIRA en tan sólo 9 años? ¿Cómo se explica la superación del umbral si es un movimiento que se declara independiente? ¿Cómo se articula la nueva y antigua militancia a la propuesta electoral del 2010? ¿Cuáles son las estrategias de diferenciación respecto a los otros partidos que utiliza el MIRA? ¿Qué papel juega el desarrollo de una perspectiva social dentro del movimiento político? ¿Por qué se han modificado los principios, lema e imagen del MIRA entre las elecciones de 2006 y de 2010?

La investigación se planteó como un estudio de caso siguiendo la definición de Coller:

> "un caso es un objeto de estudio con unas fronteras más o menos claras que se analiza en su contexto y que se considera relevante bien sea para comprobar, ilustrar o construir una teoría o una parte de ella, bien sea por su valor intrínseco" (Coller, 2005, p.29).

En este sentido, el Movimiento Político MIRA se constituye como un objeto de estudio cuyas interrogantes giran en torno a preguntas configuradas desde el cómo, el cuál y desde el por qué, que van perfilando las fronteras de análisis desde la ciencia política y desde la sociología de la religión, en aras de una descripción densa en términos de Geertz (1987) acercándonos a una comprensión interdisciplinaria del fenómeno.

Es igualmente importante señalar que el caso se encuentra demarcado en un contexto espacial delimitado a la ciudad de Bogotá (Colombia), sede principal del movimiento.

El Movimiento Independiente de Renovación Absoluta (en adelante MIRA), determinado como *objeto de estudio*, es un objeto contemporáneo, cuyas fronteras se difuminan en la medida en que se le relaciona con la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, difuminando a su vez la compleja relación entre poder y creer; entre política y religión; entre militante y feligrés.

Estas relaciones complejas delimitan el caso como un *caso específico* dadas las particularidades que lo determinan y que

establecen como objetivo metodológico, la explicación de dichas particularidades, valiéndonos para ello de diferentes perspectivas teóricas, que nos permitirán interpretar lo que se encuentre con el desarrollo de la estrategia metodológica. En este sentido, el alcance del caso estará dado por la interpretación que se de a las siguientes particularidades que se enuncian de manera propositiva más no concluyente:

- Movimiento político independiente
- Movimiento político confesional
- Movimiento político basado en filosofía política propia (el Miraísmo)
- Movimiento político con fuerte trabajo de corte social
- Movimiento político que enfatiza en la participación de sus simpatizantes a través de la democratización interna del partido.

A partir de las particularidades enunciadas, el caso puede ser entendido según su naturaleza como un *caso excepcional,* por su relación excepcional dado el contexto en el que aparece: el campo político colombiano.

La Constitución Política de 1991, resultado de las profundas transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales que sufrió el país, como consecuencia de los cambios de la esfera internacional a los que no era ajeno y, en el ámbito interno, de los procesos de paz con diferentes grupos guerrilleros, procuró establecer normas fundamentales que profundizaran la consolidación del régimen democrático y que reconocieran la multiculturalidad propia de la nación colombiana, exaltando los principios de participación y pluralismo.

En este sentido, Pizarro (1997) afirma:

> "la Constitución de 1991 buscó fortalecer la representación del sistema de partidos mediante el mecanismo de ampliar el número de los actores políticos. Esta perspectiva se fundamentó en dos criterios básicos: por una parte, en la idea de que era necesario estimular la incorporación de los movimientos alzados en armas al sistema democrático, para lo cual era indispensable proveer de garantías reales a estos nuevos movimientos… por otra parte, era necesario abrirle el espacio de la representación política a las diversas minorías étnicas y religiosas tradicionalmente excluidas o sub-representadas en el régimen político". (Pizarro, 1997, p. 87).

En el campo político el más importante cambio resultó en la trasformación de un sistema de partidos bipartidista en un sistema de partidos multipartidista, emergiendo como consecuencia de ello un diverso grupo de opciones políticas que buscaban representar la heterogeneidad de fuerzas políticas. Sin embargo, este deseo por ampliar la participación y la representación a través de los partidos políticos generó "el fraccionamiento de los partidos políticos y la dispersión y atomización de listas electorales" (Holguín, 2006, p. 36), hecho que:

> "se expresa en una personalización y atomización crecientes de los partidos, en una privatización de las campañas electorales y en una pérdida de legitimidad tanto de la política como de los políticos" (Pizarro, 1997, pp. 87-88).

Las consecuencias no deseadas de tal cambio motivaron un variado número de proyectos de ley que lograron consolidarse a través de la Reforma Política de 2003, la cual modificó el sistema electoral colombiano en lo relacionado con el establecimiento de un umbral[30], la cifra repartidora[31], el voto preferente[32] y la determinación de listas[33] únicas por partido.

[30] Umbral: consiste en el establecimiento de una proporción o cuota mínima de votos que cada partido debe superar para poder entrar al proceso de asignación de curules. La Reforma de 2003 introdujo tres umbrales según el tipo de cuerpo colegiado: para las elecciones del Senado el umbral se estableció en el 2% de los votos sufragados para esa corporación. Para los restantes cuerpos colegiados, la reforma definió un umbral equivalente al 50% del cuociente electoral. Finalmente, para aquellos distritos electorales que eligen dos representantes, el umbral electoral se definió en el 30% del cuociente electoral. (García, 2006. p. 116-117).

[31] Cifra repartidora: es un mecanismo de conversión de votos en escaños. Con la Reforma de 2003 Colombia adoptó este mecanismo que opera dividendo por uno, dos, tres o más el número de votos obtenidos por cada lista; posteriormente ordena los resultadlos en forma decreciente hasta que se obtenga un número total de resultados igual al número de curules a proveer. El resultado menor se llama cifra repartidora. Cada lista obtendrá tantas curules como veces esté contenida la cifra repartidora en el total de los votos. (Acto legislativo Nº 001 del Senado, 2002: Art. 13).

[32] Voto preferente: permite al elector expresar su preferencia por un candidato dentro de la lista de su partido, de esta forma, los candidatos dentro de una lista son reorganizados de acuerdo al número de votos preferentes que obtenga en las elecciones. Este mecanismo es optativo. (García, 2006: 116).

[33] Listas: forma en que el partido presenta a la ciudadanía a sus candidatos y forma de selección de los mismos. La Reforma estableció que el número de candidatos no puede ser superior al número de cargos a proveer.

> "Así las cosas, las reformas al sistema electoral dejaron un nuevo panorama político en donde nuevamente las fuerzas minoritarias se ven obligadas a cumplir con requisitos mucho más exigentes a los que (se) configuraron en la Constitución de 1991" (Holguín, 2006, p. 54).

Las razones que explican que dicha Reforma haya sido posible afirman Vélez et. al (2006) fueron dos: "una modificación en la competencia partidista-electoral y un aumento del poder del Presidente en detrimento del Legislativo". De esta forma, la redefinición de posiciones en el campo político, significó para los partidos minoritarios unas nuevas reglas de juego en las que la búsqueda de una mayor consolidación de los partidos políticos y una mayor democracia interna, se traducen en una toma de decisiones estratégicas que permitan el triunfo electoral.

En este escenario aparece el MIRA, un partido político nuevo que surge en el 2000, en el marco de apertura y participación electoral así como de libertad de cultos consagrados en la Constitución Política de 1991 y cuyo origen tiene motivos religiosos. Es decir, el hecho fundacional del movimiento es una profecía, recibida por la hermana María Luisa Piraquive, líder espiritual de la Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional (en adelante IDMJI),

> "Inesperadamente Dios propició las cosas, movió los corazones e incitó la creación del Movimiento Político MIRA. Por mi mente jamás pasó que nos fuéramos a ver envueltos en semejante labor, realmente el Plan de Dios así lo dictaminó. Entendí que la enseñanza de Isaías 60:3 cuando afirma respecto de la Iglesia que los pueblos andarán a tu luz y los reyes al resplandor de tu nacimiento, se vivifica con MIRA que tiene como fin último inspirar y sembrar el buen comportamiento y la honestidad en las gentes de Colombia y de las naciones, con su manera de pensar, de hablar y de actuar por medio de sus representantes" (Piraquive, 2001).

Es importante resaltar que aún cuando el hecho fundacional es de tipo religioso, el Movimiento en un país cuya mayoría religiosa es católica y cuya histórica participación electoral se encuentra vinculada al sistema bipartidista, ha logrado en nueve años de creación un crecimiento constante aún cuando la Reforma Política de 2003 colocó como cortapisa a los nacientes partidos en Colombia: el umbral, condicionamiento jurídico para el mantenimiento de la personería jurídica.

De igual manera, es sorprendente la significativa participación electoral en el extranjero en las elecciones del año 2006, en las que por un estrecho margen perdieron la curul con el Partido de la U (partido de la coalición uribista), del representante de los colombianos en el extranjero, hecho que sorprende no solo por los resultados sino por el impacto y el trabajo que el Movimiento debe desarrollar fuera de las fronteras nacionales.

En 2009, y de cara a las elecciones de 2010, el MIRA se caracteriza en el campo político colombiano por ser el primer partido en seleccionar a sus candidatos para Cámara y Senado a través de la consulta interna (realizada el 27 de septiembre de 2009), hecho que evidencia el conjunto de estrategias que desarrolla el Movimiento para de un lado, mantener su personería jurídica (requisito de ley) y de otro lado, para consolidar y dar cumplimiento a la profecía.

Esta característica de partido confesional es importante dada la compleja simbiosis que enmarca la relación de política y religión, pues se configura el MIRA como un movimiento que nace y responde a unos principios religiosos determinados por la IDMJI, iglesia Pentecostal cuyo don característico es la profecía, origen y fundamento del movimiento.

En este sentido, el *uso del caso* lo determina como un estudio de caso de tipo analítico en la medida que se busca interpretar la relación entre el fenómeno religioso y el fenómeno político, a partir de algunas categorías conceptuales que nos permitirán recrear un mapa de teorías desde la sociología de la religión y determinadas por el concepto de campo elaborado por Pierre Bourdieu. El proceso de mutación religiosa descrito por Jean Pierre Bastian, así como de los resultados de investigación de Mauricio Beltrán, Gina Reyes y Álvaro Cepeda cuyos análisis previos son un punto de partida para comprender el fenómeno MIRA.

No obstante, desde el terreno de la ciencia política, se optará por un enfoque más inductivo, que nos permita a partir de la observación de las particularidades de la estructura interna del partido y de sus ejercicios de democratización y participación de la base electoral, configurar un mapa teórico que dé cuenta de esta nueva forma de participación electoral.

De esta forma, se busca generar un proceso dialéctico entre realidad y teoría que amparado en el método etnográfico, permita comprender la simbiosis religión-política, así como interpretar

las acciones y decisiones asumidas por el Movimiento al interior del campo político colombiano y que se encuentran ligadas a los motivos particulares de dos tipos de sujetos: quienes se constituyen en dirigentes del movimiento y aquellos simpatizantes del mismo, en quienes confluyen los efectos de la relación política-religión.

## Religión-política: la delgada línea entre el creer y el poder

El MIRA[34], es un movimiento político relativamente nuevo que recibió su personería jurídica el 26 de julio de 2000. Nació como organización política de la Iglesia Ministerial de Jesucristo Internacional, cuya característica principal es el ministerio del don de la profecía.

Los principios que rigen su accionar son:

| **Elecciones 2006** | **Elecciones 2010** |
|---|---|
| Renuncia a privilegios | Movimiento Independiente Abierto |
| Buen ejemplo y coherencia | Movimiento con garantías éticas |
| Uniformidad | Movimiento con vocación social y pedagógica |
| Trabajo en equipo | Movimiento democrático |
| Sin contraprestación | Movimiento uniforme y unitario |
| Renovación | Movimiento con equidad de género |
| | Movimiento que valora las regiones |
| | Movimiento ambientalista |
| | Movimiento multiétnico |
| | Movimiento con enfoque internacional |

Elaboración propia a partir de información en www.webmira.com

De este modo, se definen como un movimiento independiente de carácter cívico y social:

> "que pretende dar buen ejemplo, demostrando que sí es posible participar en un gobierno o en la toma de decisiones, de manera transparente y de forma totalmente independiente, por medio del cual los hijos de Dios, los miembros de la Iglesia del Señor, aspiran a cargos de elección

[34] En sentido material pues en sentido espiritual significa y representa al Movimiento Imitador de la Rectitud del Altísimo.

> popular, para dar buen testimonio y ejemplo en medio de las gente" (Piraquive, 2001).

Dichos principios se encuentran relacionados con su objetivo espiritual:

> "cual es, salvar almas para Dios, dando cabida también a aquellos seres que abriguen su ideal en pos de un mundo renovado por completo y gobernado por Cristo y su iglesia pues MIRA aspira a que quienes conformamos la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional, demos siempre buen testimonio y por ese comportamiento las gentes le den la gloria a Dios y lo conozcan sin necesidad de estar hablando de El. Que las personas descubran en los creyentes algo diferente y se motiven a buscar al Señor" (Moreno, 2001, p. 150).

Estos principios se encuentran materializados en los programas con población vulnerable, específicamente: Juventud; Mujer, Niñez y Familia; Adulto Mayor y en el desarrollo de los servicios de formación: Capacitación MIRA, el programa de Formación Empresarial MIRA y el Centro de Estudios Políticos y Sociales.

A partir de lo anterior se pueden formular las siguientes anotaciones:

a) En el caso particular, lo religioso da lugar a lo político a través de un elemento exclusivo: el don de la profecía. El ejercicio del mismo es núcleo fundamental del accionar de la IMJI. Sin entrar en debates teológicos, se puede afirmar que el devenir y accionar de sus miembros está trazado por tal Ministerio y que es éste mismo, el que juega un papel fundamental en el mantenimiento y adscripción de los cuadros de votantes pertenecientes a ésta confesión religiosa.

Las palabras de su "Ministerio", María Luisa Piraquive de Moreno dan cuenta de ello y es principalmente su hija Alexandra Moreno Piraquive, actual senadora, quien hereda el poder carismático del "Ministerio" y lidera el accionar político de la congregación.

b) La relación MIRA-IMJI es una relación perceptible a partir del análisis simbólico. El MIRA no hace alusión explícita a la IMJI ni viceversa. En el caso de la IMJI nada interno habla de ello, no obstante todo lo externo y todo lo que la rodea habla del MIRA, la publicidad, el periódico, el vecindario, te imponen la necesidad de por lo menos preguntar qué es el

MIRA, a lo cual todo buen practicante responde *el movimiento político de la iglesia.*

Igualmente, el MIRA no te recibe con la palabra de Dios en la mano, simplemente el *testimonio* debe suscitar una fuerza tal que permita abrir el corazón al accionar de Dios.

Sin embargo, es precisamente esta particularidad la que permite a los miembros, de una o de la otra, hacer tránsito de lo religioso a lo social, o de lo social a lo religioso permitiendo consolidar un fuerte movimiento político que se percibe a sí mismo como *único y elegido.*

c) El trabajo social focalizado y continuo que realiza el MIRA se constituye en la materialización de aquel ideal "divino" dado a través de la profecía, que permite la constatación real del mundo renovado y la conjunción de lo religioso y de lo político.

Igualmente, este trabajo social facilita la adhesión y reproducción de miembros y esquemas, quienes a través del voluntariado viéndose protegidos, representados, permiten y entienden la multiplicación de procesos como un nuevo proyecto único y correcto que desarrolla la obra del Señor.

En consecuencia han establecido 162 sedes en 26 departamentos y han obtenido desde su participación en las elecciones del 2000 la elección de 140 representantes.

## Lo imposible es real: la participación del MIRA en el escenario político

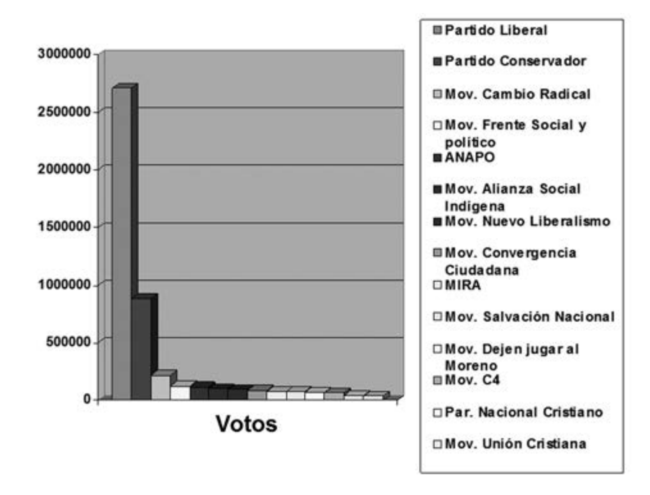
Desde que inició su participación en el escenario político, el comportamiento electoral del MIRA se ha reflejado en los siguientes resultados: en las elecciones del año 2000 MIRA obtuvo 53 curules entre Juntas Administradoras Locales, Concejos Municipales, Distritales y Asambleas Departamentales. En marzo de 2002, es elegida como senadora Alexandra Moreno Piraquive; en las elecciones de 2003 obtiene la participación de 1 diputado, 9 concejales y 74 ediles. En marzo de 2006 alcanza dos curules en el Senado y 1 en la Cámara de Representantes por Bogotá.

Entre muchos factores que pueden explicar los logros obtenidos por el MIRA en tan solo nueve años de gestión, me interesa puntualizar especialmente en la relación del número de Sedes

del MIRA con los votos alcanzados a nivel departamental –la información sólo se encuentra totalizada a partir de este criterio–, en las elecciones 2002 - 2006, lo que nos permitirá realizar algunas reflexiones respecto de la distribución geográfica del Movimiento y la latente relación Religión-Política.

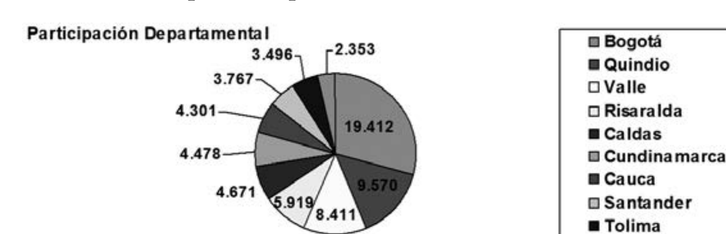
En el año 2002, la participación electoral total ascendió a 10.297.405, de los cuales el MIRA presentando lista al Senado, obtuvo 81.061 votos equivalentes al 0.917% asegurando un curul, el de su presidenta (para ese entonces), Alexandra Moreno Piraquive. (Ver gráfico N°1).

**Gráfico Nº 1. Participación Partidos Congreso 2002**




La participación del Movimiento estuvo representada principalmente en Bogotá con una participación de 19.412 votos, seguida por los departamentos de Quindío, Valle, Risaralda, Caldas, Cundinamarca y Cauca, como se aprecia en el gráfico N°2.

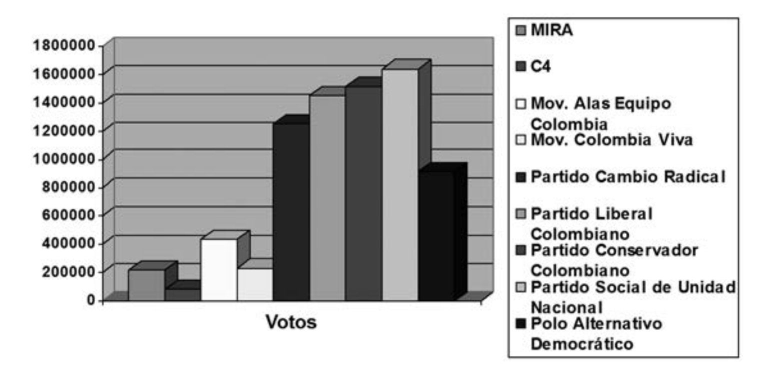
**Gráfico Nº 2. Participación Departamental MIRA 2002**



En relación con la participación del Movimiento en las elecciones del año 2006, apreciamos primero la presentación de candidatos para las dos corporaciones: Senado y Cámara, así como un incremento sustancial del número de votos obtenidos, logrando de este modo superar el umbral y mantener incólume su independencia, como lo reflejan las siguientes estadísticas:

El Boletín Nacional N° 48, informó que hubo un total de 10.780.668, de los cuales el MIRA obtuvo 220.395 votos, incrementando su participación en relación con las elecciones del 2002 donde obtuvo 139.334 votos.

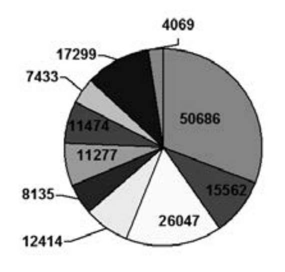
**Gráfico N° 3**




La participación del Movimiento estuvo representada principalmente en Bogotá con una participación de 50.686 votos, seguida por los departamentos de Valle, Tolima, Quindío, Risaralda, Cauca y Cundinamarca. (Ver gráfico N° 4).

**Gráfico Nº 4. Participación MIRA Elecciones 2006**

Participación Departamental






**Cruzando datos tenemos:**

| Departamentos | Elecciones 2002 | % | Elecciones 2006 | % |
|---|---|---|---|---|
| Bogotá D.C. | 19.412 | 24,2 | 50.686 | 23,0 |
| Quindio | 9.570 | 11,9 | 15.562 | 7,1 |
| Valle | 8.411 | 10,5 | 26.047 | 11,8 |
| Risaralda | 5.919 | 7,4 | 12.414 | 5,6 |
| Caldas | 4.671 | 5,8 | 8.135 | 3,7 |
| Cundinamarca | 4.478 | 5,6 | 11.277 | 5,1 |
| Cauca | 4.301 | 5,3 | 11.474 | 5,2 |
| Santander | 3.767 | 4,7 | 7.433 | 3,4 |
| Tolima | 3.496 | 4,3 | 17.299 | 7,9 |
| Exterior | 1.105 | 1,1 | 6.319 | 2,9 |

Fuente: www.registraduria.gov.co

Se observa un incremento en la participación en todos los departamentos en términos de votos, con importantes diferencias de resultados entre votaciones en uno y otro departamento, teniendo en cuenta la participación porcentual. Se concluye por un lado que, el principal "fortín" político del Movimiento es el Distrito Capital, hecho que explica sus resultados en la Cámara de Representantes; y de otro lado, el aumento del caudal electoral bastante significativo en Tolima, Valle y el Exterior, explicado en parte por el número de sedes del movimiento respecto de las elecciones del año 2002. Con todo, se mantiene una constante general: el incremento en dos o tres veces el número de votantes en tan sólo 4 años.

Estos resultados igualmente nos permiten ver el grado de asentamiento del Movimiento en los principales departamentos del país, así como su leve expansión a los departamentos menos desarrollados del país, pero con un manifiesto incremento respecto de las elecciones del 2002, lo que demuestra la intención de posicionamiento nacional del Movimiento. Así:

| Departamentos | Elecciones 2002 | % | Elecciones 2006 | % |
|---|---|---|---|---|
| Vichada | 39 | 0,04 | 172 | 0,08 |
| Vaupes | 15 | 0,01 | 40 | 0,02 |
| San Andrés | 99 | 0,12 | 459 | 0,21 |
| Putumayo | 64 | 0,08 | 476 | 0,22 |
| Magdalena | 516 | 0,64 | 3133 | 1,42 |
| Guaviare | 30 | 0,03 | 405 | 0,18 |
| Guainia | 25 | 0,03 | 21 | 0,01 |
| Guajira | 113 | 0,14 | 475 | 0,22 |
| Chocó | 24 | 0,03 | 884 | 0,40 |
| Casanare | 130 | 0,16 | 587 | 0,27 |

Fuente: www.registraduria.gov.co

A partir de esto, me interesa realizar un entrecruzamiento entre las sedes del MIRA y las sedes de la IMJI, con relación a las elecciones 2006 –ante la imposibilidad de ir determinando tanto en una como en la otra en esta ocasión, el crecimiento de las sedes–, con el fin de articular y demostrar la integración entre lo religioso y lo político, explicado por el desarrollo de la labor social del Movimiento.

Para el año 2006, el Movimiento registra 162 sedes a nivel nacional contra un total de 271 templos igualmente a nivel nacional, con una tendencia particular: la coincidencia de ciudades para sedes y templos, pudiéndose deducir de lo anterior y corroborando lo ya planteado, que primero existe un asentamiento a nivel religioso que a nivel político.

De este modo, al realizar un cruce entre el número de templos por departamento con el número de sedes, se puede afirmar que en ningún caso en el territorio nacional existe una sede del Movimiento MIRA en donde no haya ya un templo de la IMJI. De hecho, existen algunos departamentos en los que no hay presencia del Movimiento, mientras sí existe presencia de los templos, como son: Amazonas (1); Vichada (1); La Guajira (2); Guaviare (2) y se encuentran votos por el Movimiento para el Senado.

Este "entrecruzamiento" me permite sugerir una relación directa IMJI- MIRA que se puede particularizar en el caso de Bogotá, en el que el incremento de Sedes e Iglesias permite entender el incremento de la representación en el caso de la Cámara de Bogotá, en donde se alcanzó una curul en la Cámara de Representantes con 50.843 votos equivalente al 3.71% de los votos válidos.

Esta misma relación se puede apreciar a nivel internacional, debido a que el MIRA presentó candidato a la Cámara de Representantes por los Colombianos Residentes en el Extranjero, lo que permite sugerir un fuerte trabajo de base, en donde la relación religión-política tiene un papel fundamental, pues en los países en los que MIRA obtuvo la mayor votación, como son EE.UU., España y Ecuador, existe una presencia de la Iglesia con 22, 7 y13 templos respectivamente, lo que les permitió competir contra la figura de Uribe enarbolada por el Partido de la U.

Estas relaciones, igualmente reflejan una tensión que he dejado de lado concientemente: la participación de los otros partidos

políticos confesionales, quienes con relación a las elecciones 2002 y como consecuencia de la Reforma Política tenían dos alternativas: realizar alianzas con otros partidos políticos para conformar las listas ó declararse independientes y "jugársela" con sus seguidores. El resultado, la consolidación del MIRA, la unión del Partido Nacional Cristiano con el movimiento uribista Cambio Radical y la pérdida de la personería jurídica del C4.

¿Cómo se explica? Quizá internamente los partidos tengan diferentes explicaciones para los resultados de las pasadas elecciones, no obstante, a partir de lo observado puedo afirmar que la razón para que se haya dado el éxito del MIRA, se debe a la labor social en la que confluye lo religioso y lo político, y que se constituye en un rasgo característico de la forma de hacer política de este Movimiento, y que no es igualmente desarrollado por los otros partidos, quienes limitan su alcance a sus bases religiosas.

## Compromiso social: eslabón necesario entre lo político y lo religioso

Como logros alcanzados entre otros por el MIRA en el plano político se encuentran:

- La Reforma Constitucional, Acto Legislativo 02/2005 por medio de la cual sólo los colombianos que viven fuera del país tendrán el derecho a elegir, de tal forma que la comunidad colombiana en el exterior tenga una verdadera representación en el congreso.
- Ley 872/2003 Sistemas de calidad en las entidades públicas, el cual consiste en la obligación de las entidades públicas de implementar un sistema de gestión de calidad.
- Ley 995/2005 Servicios de asesoría jurídica y asistencia social en los consulados, como obligación del Estado para los colombianos residentes en el exterior.
- Reactivación de los convenios de repatriación de presos a través del control político a los mismos, los cuales se encontraban vigentes desde 1994 pero inoperantes.
- La creación de los Consejos Distritales y locales de Juventud.

Los anteriores indicadores me permiten lanzar una reflexión un tanto provocativa: el acierto de la acción social.

Vistos los resultados electorales, la relación MIRA-IMJI y los resultados de los otros partidos confesionales, la forma de hacer política del MIRA es lo que marca la diferencia, pues constituyen lo social en el eslabón entre lo político y lo religioso, convirtiéndose así también en un elemento indispensable para el flujo entre lo religioso y lo político y viceversa, generando una gestión de lo público que da cuenta de los principios éticos planteados por el Movimiento que encuentran un diálogo constante con la doctrina cristiana y con el objetivo espiritual que le dio origen, y que permite reflejar una cierta coherencia interna tanto para el MIRA como para la IMJI, generando una especie de nuevo pacto social proyectado con miras a una renovación absoluta.

El impulso de políticas sociales a través de sus representantes en las diferentes corporaciones públicas focalizado en los grupos poblacionales adulto mayor; juventud; mujer, niñez y familia así como el desarrollo de programas propios auspiciados por el movimiento, permiten la conformación de sujetos, lo que a su vez genera una mayor reflexión y concientización de su ser como ciudadanos y de las implicaciones que la ciudadanía tiene, no sólo en la práctica de los derechos políticos sino en el ejercicio mismo cotidiano de una búsqueda de mejores niveles de calidad de vida. El reconocimiento del individuo como sujeto es su gran acierto y este reconocimiento permite la consolidación del nuevo pacto social que se proponen construir.

## Hacia un nuevo rumbo

Es interesante resaltar que el Movimiento de cara a las elecciones 2010, ha realizado un cambio que podemos denominar estratégico, con el fin de diferenciarse de los otros actores que hacen parte del campo religioso. Esta nueva estrategia, que utilizando sus propias palabras se denomina *Miraismo,* incluye la elaboración de una nueva "filosofía política", la democratización interna del partido, el reconocimiento a la equidad de género y el uso de la democracia deliberativa como el mecanismo para la toma de decisiones.

El Miraísmo es definido como:

> "un sistema de valores y principios que rigen comportamiento políticamente virtuosos orientados al disfrute real de la dignidad humana y la calidad de vida de todas las personas, a través del logro de un equilibrio óptimo entre lo social, lo económico, lo ambiental a partir de las instituciones formales y no formales promovidas desde el accionar político. Es una forma de entender la realidad y de actuar correctamente, que en los espacios políticos se manifiesta en el acceso y ejercicio honesto y efectivo del poder, no entendido como dominación sino como la forma de lograr consensos que permitan vivir dignamente y que todos los miembros de una comunidad tengan la posibilidad de lograr su proyecto de vida" (MIRA, 49, 005).

Este sistema de valores y principios, se encuentra acorde con las enseñanzas doctrinales de la IDMJI y se manifiesta en el Curso-Concurso, el cuál fue una herramienta de capacitación de líderes al interior del Movimiento y a través de la Escuela de Gobierno, con el fin de una vez acabado el proceso y seleccionados los "mejores", realizar la consulta interna del partido, la cuál estuvo basada en el *sistema cremallera,* sistema a través del cuál garantizan la participación de la mujer en iguales condiciones que el hombre, estableciendo en la lista un hombre y una mujer, garantizando igualmente la representación de la juventud y la afrocolombianidad.

Con estas orientaciones, realizaron la consulta interna que se celebró el 27 de septiembre, obteniendo una participación superior a los 200.000 mil votos, hecho que les permite tener información de primera mano para analizar el comportamiento electoral y replantear y modificar la campaña electoral para las elecciones de marzo de 2010.

¿Hacia un nuevo rumbo? El trabajo de campo permite afirmar que el nuevo rumbo está dado a) por la orientación del sistema de valores, que retoma desde la filosofía política la esencia misma de la política, pensada para el bien común y acorde con la esencia doctrinal del cristianismo, b) porque intentan consolidarse como un partido político de vanguardia que permite la democracia interna del partido, la selección de candidatos a través de la participación activa del simpatizante, y c) porque pone a su favor los criterios planteados por la Reforma Política de 2003.

El Miraísmo adopta para si criterios incluyentes y establecidos en la Constitución Política de 1991, dando representación efectiva a grupos minoritarios como los jóvenes, los afrocolombianos y la mujer; regulando la acción de bancadas a través de la rendición de cuentas y publicitando los resultados de sus representantes y sus virtudes éticas frente a los demás partidos que especialmente en el último periodo se han visto relacionados con los de la parapolítica.

*¿Lo imposible es real?* El escenario político y las herramientas para el ejercicio de la participación y el desarrollo de la democracia en Colombia hoy representan grandes retos para el Movimiento, sin embargo, la aparente coherencia entre principios y accionar, el acertado ejercicio de programas y políticas sociales, la estructura organizacional y el manejo de los medios de comunicación plantean una nueva forma de acción política que con el tiempo permitirá evaluar su verdadera incidencia en la cultura política colombiana.

## Bibliografía

BASTIAN, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina: Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica

BELTRÁN, Cely & WILLIAM, Mauricio (2004). *Fragmentación y recomposición del campo religioso en Bogotá: un acercamiento a la descripción del pluralismo religioso en la ciudad. Colección Encuentros.* Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.

BELTRÁN, Cely & WILLIAM, Mauricio (2006). *De microempresas religiosas a multinacionales de la Fe: La diversificación del cristianismo en Bogotá.* Serie: Religión, sociedad y política 1. Bogotá D.C.: Universidad de San Buenaventura.

CEPEDA V., Álvaro (2007). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia.* Serie: Religión, sociedad y política 2. Bogotá D.C.: Universidad de San Buenaventura.

COLLER, Xavier (2005). *Estudio de Casos. Cuadernos Metodológicos 30.* Segunda Edición, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

*Constitución Política de Colombia de 1991* (1994). Santafé de Bogotá, Colombia.

GARCÍA S., Miguel (2006). La reforma electoral y su impacto en las elecciones locales de 2003. En *La reforma política de 2003: ¿La salvación de los partidos políticos colombianos?* Primera edición, Bogotá: Uniandes-Ceso, p. 109-138.

GEERTZ, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas.* México D.F.: Gedisa.

GUTIÉRREZ, Francisco (2006). *¿Lo que el viento se llevó?: Los partidos políticos y la democracia en Colombia 1958-2002.* Bogotá: Editorial Norma.

HELMSDORFF, Daniela (1996). Participación política evangélica en Colombia (1990-1994*).* En: *Historia Crítica* N° 12.

HOLGUÍN C., Jimena (2006). La reforma de 2003: la tensión entre abrir y cerrar el sistema político colombiano. *En La reforma política de 2003: ¿La salvación de los partidos políticos colombianos?* Primera edición, Bogotá: Uniandes – Ceso, p. 33-64.

HOYOS G., Diana (2007). *Entre la persistencia y el cambio: Reconfiguración del escenario partidista y electoral en Colombia.* Bogotá: Centro de Estudios Políticos Internacionales. Universidad del Rosario.

MIRA EL PERIÓDICO DE LA GENTE. Publicación 48. Año 005.

MIRA EL PERIÓDICO DE LA GENTE. Publicación 49. Año 005.

MURILLO T., Erika del Pilar (2005). *Política y Religión: el caso del Movimiento Compromiso Cívico Cristiano por Colombia C-4.* Trabajo de grado, Pregrado en Sociología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

PALACIOS, Marco (2003). *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994.* Segunda edición, Bogotá: Editorial Norma.

PERIÓDICO El Tiempo (2006, 3 de enero). *Tres senadores se lanzarán con sus propios movimientos a las elecciones legislativas.* El Tiempo, s.i.

PIRAQUIVE, María Luisa (2001). *Vivencias.* Bogotá.

PIZARRO, Leon. GOMÉZ Eduardo, (1997). ¿Hacia un sistema multipartidista?: Las terceras fuerzas en Colombia hoy. *Análisis Político,* N° 31, P. 85-108.

REVISTA SEMANA (2005). Benditos Votos. *Revista Semana* Edición 1217.

REYES S., Gina Marcela (2009). *Participación política partidista de los movimientos religiosos no católicos en Colombia. El caso del Movimiento Independiente de Renovación Absoluta MIRA.* Trabajo de grado, Maestría en Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

SAUTU, Ruth et. al. (2005). *Manual de Metodología.* Primera Edición. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO.

Senado de la República de Colombia, (2002).*Acto Legislativo Nº 001* de 2002. Bogotá D.C.: Senado de la República.

## Paginas web:

www.webmira.com

www.webiglesia.com

www.registraduria.gov.co

# III
# TERCERA PARTE
# Los Catolicismos y sus Dinámicas Políticas, Sociales y Culturales

# 6. Política y catolicismo en el gobierno del Dr. Kirchner: recomposición y disputa del poder simbólico

Fortunati Mallimaci

Resumen:
Análisis de los conflictos sociológicos e históricos entre sociedad política y religiosa en la argentina contemporánea discutiendo los conceptos de modernidad y secularización dominantes y proponiendo el de modernidad y secularizaciones múltiples desde modernidades religiosas realmente existentes.
Partiendo de la matriz de militarización y catolización de la sociedad que supuso un catolicismo entendido como nacionalismo de sustitución, en sus variantes peronista y militarista, un peronismo como catolicismo de sustitución y su contracara, un catolicismo como peronismo de sustitución, esto supuso una institucionalidad católica de largo plazo (dictatorial y posdictatorial) asumida como actor político significativo por arriba y por afuera de los partidos políticos tradicionales.
El Gobierno del matrimonio Kirchner (2003-2009) intentó cierta autonomía relativa y conflictividad del Estado y su Gobierno con la Institución Católica (el punto más alto fue la destitución del Obispo Castrense) aunque es incierto el largo plazo ante la embestida de un integralismo católico en el espacio público con apoyo de la oposición partidaria y empresarial, lo que lleva a nuevas negociaciones con un futuro incierto.

## Política e o catolicismo no governo do Dr. Kirchner: recomposição e disputa do poder simbólico

Resumo:
Análise dos conflitos sociológicos e históricos entre sociedade política e religiosa na Argentina contemporânea discutindo os conceitos de modernidade e secularização dominantes e propondo o de modernidade e secularizações múltiplas a partir de modernidades religiosas realmente existentes.
Partindo da matriz de militarização e catequizadora da sociedade que presume ser um catolicismo entendido como nacionalismo de substituição, em suas variantes peronista e militarista, um peronismo como catolicismo de substituição e sua contrapartida um catolicismo como peronismo de substituição, este presume uma institucionalidade católica de longo prazo (ditatorial e pós-ditatorial) assumida como ator político significativo por cima e por fora dos partidos políticos tradicionais.
O Governo do matrimônio Kirchner (2003-2009) tentou certa autonomia relativa e conflitos do Estado e do seu Governo com a Instituição Católica (o ponto mais alto foi a destituição do Bispo Castrense) ainda que seja incerto o longo prazo ante a investida de um integralismo católico no espaço público com apoio partidário opositor e empresarial, o que leva a novas negociações com um futuro incerto.

## La necesidad de una mirada histórica y sociológica

Luego de la caída del bloque soviético en los 90 y el fin de la polarización capitalismo-comunismo, la dimensión política de las religiones aparece en el centro de las reflexiones de las ciencias sociales. La caída del bloque socialista tiene -entre múltiples causas- la participación activa de instituciones, creyentes y símbolos cristianos que colaboraron a su disolución. Al mismo tiempo la homogeneidad del mercado desbocado diluye los sólidos de la modernidad, debilita sus oposiciones históricas en el campo político-partidario y aparece el mundo religioso -en su multiplicidad, diversidad y globalidad- siendo también diluido pero también como uno de sus posibles cuestionadores al afirmar certezas.

Vivimos no solo una activa presencia política y social de numerosos grupos de filiación religiosa en los cinco continentes sino también la utilización de categorías y formas de pensamiento religioso en el campo político. La lucha entre clases se mezcla con la guerra de dioses. Los conflictos comienzan a ser presentados en categorías de Bien y Mal, el eje del Bien contra el eje del Mal (Botey Vallés, 2004). Así al menos lo declara cotidianamente la derecha republicana en USA y permite la respuesta del reelegido Presidente de Irán, Mamad Ahmadinejad. Unas y otras se retroalimentan. Cada vez que se utilizan los "famosos pares binarios" –nosotros o ellos , integrados o excluidos, arriba o abajo– no hacemos otra cosa que reducir la comprensión, dificultar el análisis profundo y repetir categorías de los actores que dominan en cada uno de los campos que investigamos.

¿Cuál es la situación en Argentina? Las complejas y prolongadas relaciones entre religión y política han sido poco investigadas por las ciencias sociales en nuestro país. Problemas teóricos, metodológicos y el acceso dificultado a la información han dado como resultado un campo de estudios acotado y la mayoría de las veces repetitivo en sus afirmaciones.

Durante décadas se entendió esta problemática como la de indagar sobre las relaciones entre las instituciones religiosas –en especial la católica– y el Estado, único espacio, se suponía, de lo político. Como telón de fondo en esa comprensión estaban dos categorías ligadas una a la otra en las concepciones dominantes de

las ciencias sociales: racionalidad modernizante y secularización. Modernización era sinónimo del paso de la sociedad tradicional a la moderna; el "desencanto" de concepciones mágicas para llegar a las científicas y el desarrollo continuo de las fuerzas productivas. Secularización significaba luchar contra lo religioso que "impedía los cambios". Surge con el imaginario del progreso indefinido la idea de la lenta y necesaria desaparición de lo religioso dado el "obstáculo" que producía al desarrollo o a la democracia o al libre juego de la oferta y la demanda. La religión se haría así invisible y ocuparía el espacio de lo privado

Secularización también suponía que debía acabar la "intromisión" de lo religioso en el campo social y político. Las relaciones entre lo político y lo religioso era una muestra de "subdesarrollo" o "anomalía" o "desviación" en el proceso de modernización.

Nuestras modernidades en las periferias capitalistas viven hoy procesos de desigualdad y fragmentación crecientes donde cohabitan sectores con amplios poderes, ganancias y beneficios junto a otros con cada vez menos posibilidades de vida digna y durable. Cohabitan diferentes modernidades que combinan en los mismos espacios sociales y simbólicos trazos de alta modernidad con precariedades que podemos caracterizar como premodernas.

Las promesas de "mejores futuros" hechos por las clases dominantes tampoco lograron la felicidad ciudadana y asistimos hoy al "desencanto del desencanto". De este modo, analizar un viejo tema como la secularización, significa replantearse continuamente su presencia: "evidentemente, esto no significa que la creencia cristiana haya desaparecido. Más que el retroceso de la creencia en tanto tal, es la desregulación de la religión institucional lo que caracteriza el recorrido francés de la secularización. Los franceses adhieren cada vez menos a los "códigos de sentido" que les proponen las grandes iglesias históricas" (Hervieu Leger, 2008, 17).

Si entonces lo religioso no es sólo lo institucional y lo político no es solo el Estado, entre lo religioso y lo político hay convergencias y conflictos; legitimidades y oposiciones; dislocaciones y encuentros y resignaciones y compensaciones. No hay ni un esencialismo religioso ni un paso evolutivo secularizante global que nos anticipe cual será el proceso que seguirá la relación.

En el caso del espacio religioso, "lo sagrado" no se vive sólo en instituciones, especialistas y en grupos religiosos sino que crece y se multiplica en numerosas experiencias sociales, culturales, educativas e imaginarios individuales y grupales que escapan al control y regulación institucional. Del mismo modo, lo político no se reduce sólo al Estado o a los partidos políticos sino que nuestras realidades se conforman también de múltiples redes, grupos, movimientos sociales, experiencias milenaristas y liderazgos varios que se desarrollan en la cada vez más amplia y heterogénea sociedad civil. El punto clave entonces no es trazar la línea de separación total entre religión y política (como si fueran dos campos totalmente autónomos y diferenciados, uno ocupándose del espacio público y el otro de la vida privada) sino más bien encontrar los puntos de encuentro, de legitimidad y deslegitimidad múltiples y las racionalidades y relaciones y situaciones históricas y sociológicas en el momento del análisis.

Por eso, en la larga experiencia histórica de América Latina y Argentina lo político y lo religioso más allá de los esfuerzos de racionalizar, controlar y rutinizar ambos comportamientos aparecen como maneras de creer, de soñar, de entusiasmar, de crear promesas de futuro y sobretodo de dar sentido a los actores en su accionar cotidiano. Esta matriz común permitió y permite en América Latina y en Argentina el paso, los desplazamientos, el tránsito, el ajuste de cuentas, la recarga mutua entre un dominio y otro, especialmente cuando se juega al nivel de las analogías estructurales entre fe religiosa y fe utópica, entre promesa de liberación y promesa de salvación, entre ascetismo, misticismo y militantismo que da sentido en lo político y/o lo religioso. Encantos y desencantos, magias y pérdida del sentido mágico del mundo, están en un lado y en el otro y pueden recargarse mutuamente.

De allí la importancia de investigar tanto el enfrentamiento como las afinidades electivas, de no verlo sólo como dos esferas diferenciadas, distintas y opuestas sino también como una matriz común de creencias religiosas y políticas compartidas. La pregunta no es entonces si debe haber relación entre religión, catolicismo y política sino de analizar en el corto y el largo plazo los tipos y los cómo de las relaciones y conflictos realmente existentes entre dos culturas, la política y la católica, que tiene sus códigos propios, sus afinidades y sus aversiones.

Además podemos realizar en paralelo un análisis de la pérdida de credibilidad tanto en lo"institucional político partidario" como en lo "institucional religioso dominante". La crisis de participación y adhesión a los partidos políticos, por ejemplo, no significa la desaparición de lo político sino la resignificación y aparición de lo político en diferentes espacios más allá del control partidario.

## Política y catolicismo en Argentina

¿Cuáles son las características específicas de esta relación en Argentina?

Hoy en Argentina no se cree -sea en lo político, sea en lo religioso- más o menos que en otras épocas históricas sino de manera diferente. La política no ha desaparecido sino que "explota" y "emerge" por afuera, por arriba, por abajo y por dentro de las estructuras partidarias. No estamos tampoco ante grupos religiosos "inmóviles", "presionados", "manipulados" refugiados en "lo privado" o "que son sólo reflejo de la infraestructura económica" sino frente a actores que se mueven, presionan, activan en todas las clases sociales, con objetivos propios de corto y largo plazo, con multiplicidad de relaciones dentro y fuera del campo religioso y que hacen uso -y abuso- de la angustia generalizada que se vive en nuestras sociedades. Creer y pertenecer, creer sin pertenecer y pertenecer sin creer forman parte de las varias opciones que hombres y mujeres encuentran hoy para dar sentido a su vida religiosa como lo mostramos en nuestra primera encuesta académica sobre creencias en el país (Mallimaci, 2008).

Más allá que la Constitución Argentina sólo menciona en su Artículo Segundo que el "Estado sostiene el culto católico, apostólico y romano" y que hay una tradición de libertad de cultos, las prácticas dominantes de las últimas décadas muestran al catolicismo como la religión oficial del Estado y la sociedad argentina. Es interesante hacer notar cómo las experiencias democráticas tanto del radicalismo (1916-1930) como del peronismo (1946-1955) trataron de contener el avance institucional (no nombraron ni un solo obispo) mientras que los gobiernos militares se caracterizaron por lo contrario (creció el número de obispados de 8 en 1910, a 21 en 1935, a 35 en 1957 y a 60 en 1983). (Mallimaci, 1992).

Dos momentos históricos nos pueden mostrar que no se trata de “leyes universales” sino de construcciones e invenciones en búsqueda de historicidad. En los 30, la crisis del Estado liberal y de sus promesas de “tierras nuevas” abrieron las puertas al movimiento católico integralista que logra relacionar la identidad nacional con la católica, brindar sus cuadros para apoyar un tipo de Estado ahora intervencionista, relacionar la justicia social con las enseñanzas sociales de la Iglesia, la inclusión con la armonía social y hacer del anticomunismo, el antiliberalismo y de la sospecha hacia la democracia y la “corrupta” dirigencia política, parte central de su mensaje de modernidad católica. La invención del imaginario de “argentinidad católica” comienza a recorrer un largo camino y se hace cultura católica cotidiana para la mayor parte de la sociedad política y civil. El paso del Estado de Bienestar al Estado Penal; las privatizaciones, ajustes y desregulaciones de los 90’ con su secuela de crisis de la sociedad salarial y empobrecimiento urbano y el debilitamiento en la representación de los partidos políticos transformados en partidos de los negocios, abrió un nuevo espacio de legitimidad para la institución católica que gana en credibilidad a partir de una intensa actividad y crítica social dado que sin abandonar la presencia estatal, se presenta como “la sociedad civil” al mismo tiempo que el evangelismo pentecostal le disputa el espacio de las creencias religiosas a nivel popular en un activo mercado religioso (Mallimaci, 2002).

Por otro lado es importante recordar el trabajo de impregnación cultural que el catolicismo ha realizado durante largo tiempo en nuestro país, especialmente con la llegada de millones de inmigrantes. Logra así una lenta y constante catolicización de la sociedad y sus espacios públicos, al mismo tiempo que se nacionalizaba y en algunos sectores se militarizaba. Hay allí un enraizamiento que organiza un universo común de creencias y que alimenta un “imaginario católico difuso” precario y severamente en competencia con otros imaginarios de la modernidad en tiempos de comunicación globalizada, pero que perdura como un capital simbólico siempre activo y disponible (y también instrumentalizable) para ser utilizado en ocasiones más o menos puntuales si logra inscribirse como una “continuidad natural” de la “verdadera tradición católica de la Patria, los valores criollos, la nacionalidad, el ser argentino no contaminado por ideologías extrañas”, etc.

Nos referimos a un activo catolicismo integralista que se presenta como modernidad católica antiliberal y anticomunista. Es decir que penetra y ocupa el espacio estatal, público, social y político a fin de construir "en toda la vida la Argentina católica" y a un reconocimiento de lo católico como parte "constitutiva y esencial" de la identidad nacional. Movimiento católico que busca presencia tanto en el Estado como en la sociedad civil. Concepción que forma parte también -y esto es lo que le brinda el poder de nominar- de la mayoría de los líderes políticos, empresariales, militares, sindicales, culturales y sociales como del funcionariado estatal.

Esta hegemonía fue también incorporada –en un conflictivo proceso que deberá ser más investigado– por el resto de las comunidades religiosas (judías, protestantes, islámicas, espiritistas) que reconocieron a la Iglesia católica un lugar privilegiado en las relaciones con el Estado al mismo tiempo que hacían suya una concepción pluralista y de separación de dichas relaciones. Lo nuevo en el siglo XXI es que el pujante movimiento Pentecostal reclama no la separación, sino gozar de los mismos privilegios y derechos de ciudadanía religiosa que el catolicismo, exigiendo para ello leyes de libertad e igualdad religiosa. No estamos frente a grupos religiosos que demandan mayor separación o mayor laicidad sino recibir los mismos "favores" que la institución católica dominante.

El catolicismo forma parte de la vida política argentina como un actor legítimo y legitimado donde los conflictos internos entre partidos políticos y entre civiles o militares, encuentra eco diferenciado en el movimiento católico y donde los conflictos al interior del catolicismo también se resuelven con el apoyo del aparato estatal y el partidario. Un ejemplo trágico fue lo sucedido con la represión y asesinatos a militantes católicos –sacerdotes, líderes, obispos, catequistas– ligados a experiencias populares durante 1976-1983 que fueron tanto perseguidos por el aparato eclesiástico como por el militar (Mignone, 1986).

El sueño del obispo o sacerdote propio, es decir el contar con tal o cual líder religioso que acompañe a tal o cual movimiento político como el utilizar simbología católica, pasa a ser "naturalizado" y necesario para la actividad política legítima. No surge de la Constitución ni de la historia de los orígenes de la República –aunque así los actores trataran de presentarlo– sino es una construcción conflictiva, llena de memorias y olvidos, con

personas, fechas, símbolos y hechos disponibles para todo tipo de representaciones.

Otra característica es la fuerte presencia “antiliberal” y constructora de nacionalidad del movimiento católico que le permite numerosas posibilidades para relacionarse con múltiples actores políticos. El antiliberalismo militante forma parte de las concepciones dominantes de aquellos católicos de acción que entienden su “misión” como preocupación moral y social y continúan con lo político para plantearse -en algunos casos- el acceso al Estado como parte integral de su concepción de “Restaurar todo en Cristo” y/o construir el “Reino de Dios” aquí y ahora. Hay un triple rechazo: al liberalismo religioso, al político y al económico (Pelletier, 1997, 40-41).

Lo importante para quienes investigamos estos temas es que este antiliberalismo católico se moderniza y posee diversas vertientes según grupos, contextos y posibilidades de llegar a la acción. Puede ser antiimperialista, anticapitalista, antisemita, antiprotestante, anticomunista, antiyanky, negar a la democracia tildada de “formal”, proponer una democracia “de base” y al mismo tiempo oponerse a las políticas del Banco Mundial y al FMI porque empobrece los pueblos, promueve el aborto y destruye valores, raíces “criollas” y la familia. La matriz común se encuentra en el documento papal del Syllabus de 1864 con su rechazo a la modernidad burguesa, al liberalismo, al comunismo, al relativismo, etc. a fin de construir una “modernidad”, un “orden”, una “sociedad” cristiana.

Estos grupos católicos sólo pueden ser comprendidos en sus múltiples relaciones con otros actores políticos y sociales. No son toda la historia social del país pero ignorarlos, desconocerlos o menospreciarlos nos puede llevar a grandes errores de interpretaciones. Numerosos católicos formados en el catolicismo integralista ocupan (y ocuparán) puestos, cargos y responsabilidades en el Estado, en los gobiernos, en los ministerios, en las universidades, en los sindicatos y en movimientos sociales y políticos a partir del golpe militar-religioso-empresarial del General Uriburu en 1930.

Nacionalistas católicos, nacionalistas integrales, católicos nacionalistas, católicos sin Iglesia se disputan por el control ideológico y político del aparato estatal y en especial su presencia en las FF.AA. No son lo mismo y por eso la importancia de

distinguirlos y analizarlos en el largo plazo: los nacionalistas católicos son diferentes a los católicos nacionalistas. Otros colegas se han apresurado en las clasificaciones y mezclan unos y otros: "politique d'abord" se distancia, aleja y termina enfrentándose con "catholique d'abord". No analizarlo lleva a errores teóricos y metodológicos y a la dificultad de comprenderlos y compararlos en el largo plazo.

A aquellos que proclaman la "Argentina católica" se debe el decreto que asciende en 1943 a las vírgenes de coronelas a generalas con sueldos que cobran hasta la actualidad, la enseñanza religiosa en las escuelas públicas entre 1943-54 (que ha sido reimplantada en algunas provincias) y la lenta colonización del Estado. El cristianismo popular del peronismo en los 40' y 50' desafía y disloca al cristianismo católico institucional, contando ambos con apoyos de los diferentes grupos católicos. Los aviones de las FF.AA. que se oponen al Gobierno democrático de Perón bombardean la Plaza de Mayo en 1955 (produciendo más de 300 muertes y destrucción de edificios y transporte) con sus alas pintadas con el símbolo Cristo Vence. Las proclamas militares y las de la oposición partidaria citan –durante décadas y hasta hoy– a encíclicas papales o a documentos episcopales o a textos bíblicos en su legitimación. El Gobierno del católico General Onganía con su proyecto de comunitarismo cristianismo recibe una de las críticas más radicales desde el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo con sus redes en barrios, fábricas, colegios y universidades. La efervescencia política militar de los 60' y 70' tiene -entre otras varias- sus orígenes en las afinidades entre cristianismo y revolución, entre una ética católica y el espíritu de la guerrilla (Donatello, 2003, Verbisky, 2008 y 2009).

La dictadura de 1976 muestra a obispos, sacerdotes y dirigentes católicos apoyando el Terrorismo de Estado, se organiza el fichero de culto para todas las religiones menos para la católica, se otorgan becas para todos los seminaristas de dicha religión y se crean partidas especiales para los jerarcas católicos. Al mismo tiempo sacerdotes y dirigentes cristianos son asesinados, torturados y detenidos-desaparecidos. El crimen del Obispo Angelelli en 1976 a partir de un conflicto con la Fuerza Aérea y el silencio del Episcopado ante tal situación es un ejemplo de las distintas posturas en la Jerarquía.

Por otro lado podemos ver como las transformaciones al interior del cristianismo también repercuten en la vida social y política

del país. El paso de un catolicismo de acción mirando al Estado y a las clases dominantes a otro que busca penetrar la sociedad civil y clases populares a partir de crear nuevos movimientos sociales y "denunciar y anunciar en una única historia el Reino de Dios" desde el mundo de los pobres y el pueblo, es una realidad que también atraviesa la historia argentina desde los 60' a la actualidad. La memoria de desconfianza al "mercado" que trata de presentarse como sagrado y la crítica a la acumulación de bienes aparece también como una gran dadora de sentido en la guerra entre dioses (M. Lowy, 1999). Las experiencias de educación e inserción popular en los 60'; la presencia sindical, estudiantil y de lucha política militar en los 70'; las organizaciones de DD.HH. y de la sociedad civil en los 80' y los movimientos de resistencia en los 90' al neoliberalismo dan una continuidad histórica de una matriz católica integralista puesta en funcionamiento en distintos contextos políticos como religiosos. (Mayol, Habegger, Armada (1970), Forni (1992), Morello (2003), Esquivel (2004)[35]

## El catolicismo y el gobierno del Dr. Kichner

### 1. Los Obispos Católicos y las Elecciones de 2003

Como en otros momentos desde la recuperación democrática en 1983, la elección presidencial presentó a diversos actores tomando posición sobre candidaturas y programas. Si el encantamiento post-dictatorial de 1983 había culminado con los saqueos a supermercados y el proceso hiperinflacionario de 1989, el decenio neoliberal y su ilusión de vivir en el "primer mundo" culmina a fin del 2001 con la mayor expropiación financiera sufrida por ciudadanos en el capitalismo moderno y como consecuencia el crecimiento de la vulnerabilidad, la desocupación, crisis de expectativas y represión generalizada. Lo "nuevo" estaba en el amplio descrédito que vivía la dirigencia partidaria –peronistas, radicales y frepasistas, los tres partidos mayoritarios que gobernaron

[35] Cristianismo liberacionista, católicos de la diversidad, cristianos en la opción por los pobres, cristianos insertos y otros nombres más son expresión de continuidades y rupturas en una larga e importante presencia de grupos, ONG, centros, fundaciones, individuos en la sociedad política y civil que se suman a dar respuesta a necesidades básicas materiales y simbólicas en sectores empobrecidos, discriminados y estigmatizados.

el país– y en la heterogénea movilización callejera donde se mezclaba, en una "zona gris" (Auyero, J., 2007) el pedido "que se vayan todos los políticos", el reclamo de mayores planes sociales, la devolución de los depósitos en dólares y los vínculos en la violencia colectiva entre grupos políticos opositores y saqueadores. Recordemos que alrededor de 300 negocios y supermercados fueron saqueados, especialmente en los alrededores de la Capital Federal. La elección previa de octubre de 2001 había mostrado un importante sector de la ciudadanía apática, desmoralizada y dudando de la validez de las elecciones y la incertidumbre reinaba para las del 2003. En ese escenario el peronismo, una cultura del poder en acción permanente (del tipo Iglesia), vuelve a gobernar desde principios de 2002 y aparece como única garantía de salida ordenada de la crisis.

Los obispos argentinos forman parte de los sectores dirigentes. Tratan de mostrar una imagen de homogeneidad ideológica aunque hay conflictos entre ellos pero es muy difícil que aparezcan a la luz pública. Dice un experto en el tema: "La homogeneidad indudable del cuerpo episcopal está lejos de ser una unanimidad total. El comportamiento de sus miembros, en cambio, manifiesta el deseo de no exteriorizar estas divergencias, de atenuar sus alcances, de llegar a decisiones que puedan recoger la adhesión de todos, y de formular una doctrina común sobre las grandes orientaciones a las que debe conformarse la conducta del clero y de los fieles" (Poulat, 1965, p.118).

En un libro que acaba de aparecer, la socióloga Ana T., Martínez vuelve a analizar al cuerpo episcopal a partir de la traducción de textos centrales sobre el tema del sociólogo francés Pierre Bourdieu (2009). Por un lado verlos históricamente al interior de un campo religioso y por otro en el caso particular del episcopado francés en el siglo XX analizados como "grupo de representación", "sectores dominados de la clase dominante" y que tiene como tarea la elaboración de la imagen pública, de un cuerpo homogéneo y sin fisuras, de actuar secretamente y tras los bastidores. Como nos dice quien nos introduce al autor "si la política es poder simbólico y éste es acreditación de poder fundada en la constitución de disposiciones, es decir de creencias incorporadas, estamos claramente ante un cuerpo político que trabaja –con distintos grados de conciencia– para acumular, mantener y reproducir un capital simbólico" (Pierre Bourdieu, 2009, p.30).

Un gran número de los obispos católicos colaboraron con la dictadura militar de 1976 a 1983 y luego sospecharon de la experiencia democrática en la transición radical de 1983 a 1989. Se sumaron más tarde -varios de ellos entusiastamente- a la "fiesta privatizadora" del Gobierno del Dr. Menem del 89 al 99 y al Gobierno de la Alianza (1999-2001) en la medida que colaboraban con fondos a sus "campañas de buenas obras" y aparecían defendiendo la "integridad de la doctrina católica" con sus relaciones estrechas con el Estado del Vaticano.

Durante ese período, caracterizado como de complementariedad y de competencia entre actores políticos y religiosos (Esquivel, 2003) se incrementaron las contradicciones al interior del catolicismo argentino. Por un lado se apoyaba (y agradecía) pública y mediáticamente, desde las curias locales y romanas, las manifestaciones "católicas" del Dr. Menem (condecoraciones, participación en actos benéficos, ayudas del tesoro nacional a proyectos de obispos, votaciones en común con el Vaticano en conferencias internacionales por parte del Estado argentino contra una mayor autonomía de las mujeres, declaraciones del nuncio católico en Argentina y del embajador argentino ante la Santa Sede sobre "los avances sociales del gobierno del Dr. Menem", etc.). Por otro lado, a veces los mismos, por momento otros grupos católicos, algunos obispos, numerosos sacerdotes y religiosas y algunos movimientos cristianos denunciaban las políticas de "ajuste estructural" que empobrecían a la mayoría de los argentinos como un "atentado a la dignidad humana" y rechazaban el autoritarismo identitario de la mayoría del episcopado. Estos grupos exigían a los obispos mayor cercanía a los pobres, alejamiento de los sectores de poder, apoyo irrestricto a la democratización del país y asumir una argentina pluralista.[36]

Para comprender el comportamiento del catolicismo argentino, es central analizar la permanente tensión entre creerse parte fundamental de la Argentina (de la Nación y la Patria) y por

[36] Los seminarios anuales de formación teológica que se viene desarrollando desde 1986 con miles de participantes son un espacio privilegiado de estos grupos actualmente. Se pueden leer documentos, entrevistas, redes y encuentros de cristianos en sectores populares en el boletín y revista Nueva Tierra (www.nuevatierra.org.ar).

ende estar por encima y por afuera de las contradicciones para hablar al TODO, o considerarse UNO MAS de los actores en una sociedad pluralista y democrática y no poseer privilegios ni prebendas.

Este hablar desde el TODO se hizo central desde la década del 30 cuando a la Argentina liberal se opuso la "Argentina Católica". A la cultura liberal y comunista, se opuso una cultura católica "cimiento de la argentinidad" y "dadora de identidad nacional", alejada tanto del "individualismo capitalista" como del "colectivismo marxista". Ser el TODO es también una concepción que une, liga e integra lo social, lo teológico, lo político, lo moral y lo cultural en *una misma matriz*. Por eso el episcopado argentino no apoyó a ninguna experiencia política partidaria que se definiera como "católica o cristiana" (a diferencia de otros países europeos o latinoamericanos), porque eso significaba apoyar a una de las partes. Del mismo modo tomará distancia y quitará todo tipo de apoyo a experiencias sociales que, habiendo surgido de grupos católicos, trataran de erigirse en movimientos sociales autónomos. Por eso mismo sospechará tantos años de la democracia (acusada de liberal, formal, burguesa), se sentirá cercana a otro gran actor que también se autodefine como la nación y el todo, como son las Fuerzas Armadas y extenderá una amplia red de grupos y asociaciones a fin de "penetrar" el conjunto de la sociedad y colonizar el espacio público (Giménez Beliveau, 2004).

Un ejemplo cercano de como la idea del TODO sigue funcionando, de este posicionamiento como "el cimiento de la Nación", fue el esfuerzo puesto por el Episcopado en armar un Diálogo Argentino entre Gobierno, Naciones Unidas e Iglesia Católica para aportar soluciones de fondo a la crisis de fines del 2001. Fue una experiencia voluntarista con mínimos resultados (no hubo gestos ni signos de los sectores dominantes) dado que la Argentina es una sociedad capitalista compleja.[37]

[37] En marzo de 2002 los obispos decían en una carta titulada "Para que renazca el país": "Desde mediados del año pasado, voces de las principales corrientes políticas y de muchos sectores de la sociedad nos han alentado a los Obispos a animar un diálogo nacional, que nos ayudase a los argentinos a salir del estado de crisis. No sin cierta aprehensión, nos decidimos a acompañar la Mesa del Diálogo Argentino convocada por el Presidente de la Nación y contando con los auspicios de las Naciones Unidas. Valoramos el esfuerzo que la Mesa viene

Es en este contexto de la autocomprensión acerca de su propio rol y de lo que se vive socialmente en el país, que debemos analizar algunas declaraciones de obispos sobre el acto eleccionario del 2003. En primer lugar, *todos llamaron a votar positivamente*, colaborando así en el fortalecimiento del acto electoral y –más allá de sus dudas estructurales– de la democracia al mismo tiempo que deslegitimaban simbólicamente con sus críticas a la dirigencia partidaria. La vieja y renovada disputa entre dirigentes partidarios y dirigentes eclesiásticos se renovaba por la vía de presentarse los obispos como "virtuosos no contaminados". Se habla de "crisis moral", de la necesidad de "rehacer la Nación", la responsabilidad estará puesto en "los políticos corruptos" y será mínima la crítica a empresarios, organizaciones corporativas, banqueros, Suprema Corte de Justicia, tercer sector, medios de comunicación, etcétera. Los matices aparecen al interior de ese gran consenso que llamaba al voto.

Se pide a los fieles católicos que participen en "política", "que no sean indiferentes" y "que no se resignen ante tanta adversidad". La discusión está en cómo, con quiénes y desde dónde realizar esa política. La Iglesia Católica se presenta con propuestas varias y como garante movilizador "en última instancia" de esa voluntad de ser Patria y ser Nación.[38]

Será casi imposible –por el tipo de discurso– que algún obispo indique a quien se debe o no votar. Serán grandes principios

realizando, pero debemos recordar lo que dijimos a su inicio: "El Diálogo argentino para que tenga eficacia y también credibilidad ha de despertar en la dirigencia política, financiera, sindical y empresarial, la necesidad de gestos y signos que muestren un sincero deseo de cambios reales y profundos".

[38] En marzo de 2003 en un documento titulado"Recrear la voluntad de ser Nación" los obispos proclamaban: "Por débil que sea nuestra democracia, por inútiles que a algunos pudieran parecerles estas elecciones, conviene sin embargo que estas se realicen de la mejor manera posible. Si bien no se puede depositar una confianza excesiva en ellas, pueden ser un instrumento para seguir cultivando la esperanza de que somos capaces de construir una Argentina más allá de la magia y del desánimo. Las autoridades nacionales que serán elegidas, afrontarán la ineludible responsabilidad de recrear la voluntad de ser Nación, de modo tal que la sociedad argentina, que tanto ha sufrido en esta crisis, encuentre caminos para expresarse políticamente por medio de una dirigencia renovada, representativa y creíble. ¿Serán capaces los nuevos gobernantes de implementar las necesarias reformas que faciliten esos caminos, muchas de ellas enunciadas en las "Bases para la reformas" del Diálogo Argentino?"

orientadores que, como sucede y sucedió en otros casos, podrán ser releídos desde diversas perspectivas. El Obispo Frazia de Avellaneda[39] lo resume así:

> "La Iglesia no va a decir a quién votar, pero sí debe decir que es necesario pensar y elegir objetivamente a aquellos que sean coherentes en sus mensajes, y que tengan programas viables y proyectos realizables". O en palabras del Obispo Giaquinta de Resistencia: "El ciudadano cristiano tiene un compromiso claro: aprovechar toda ocasión, también estas elecciones, para reconstruir la Patria." (2003).

Otros obispos cuestionan la actual dirigencia, piden controlar la protesta y elegir según la doctrina o enseñanza de la Iglesia a fin de mantener ciertos órdenes y legitimidades. Así se expresa el obispo de Rafaela, Carlos Franzini:

> "Pese al bochornoso espectáculo que brinda buena parte de la dirigencia política estamos llamados a participar activamente en este espacio típico de una sociedad democrática, si es que queremos que las cosas cambien. La protesta que hizo eclosión a fines del año 2001 y que se ha instalado en nuestra sociedad como un estilo permanente, necesita ser encausada por carriles institucionales. La enseñanza social de la Iglesia nos da un marco teórico al que, como cristianos adultos, debemos referirnos necesariamente aún respetando la pluralidad de opciones partidarias. Nadie tiene derecho a pedir que los demás se vayan si no está dispuesto a comprometerse él mismo; mucho menos un cristiano que asume libremente las consecuencias de su fe en él orden temporal."

La visión del Obispo Maccarone de Santiago del Estero es más matizada y avanza hacia un diagnóstico más amplio de la dirigencia que incluye a la propia Iglesia:

> "Y, sobretodo, por la indiferencia de una dirigencia que no encara los problemas fundamentales y que pareciera que está jugando a las elecciones sin que repare en ningún método para hacer la voluntad que quieren unos y no otros... Creo que los cristianos y los obispos, la Iglesia toda, tendríamos que preguntarnos ¿cómo está formada esta conciencia moral

[39] Las citas fueron tomadas de la página computarizada de la revista AICA del mes de abril de 2003. Allí figuran los discursos completos de los distintos obispos ante el acto electoral (www.aica.org.ar).

> del país que no le importa la ley? y que toda ley está violada empezando por la Constitución que este año cumple ciento cincuenta años."

El Obispo de Resistencia, Giaquinta retoma y profundiza algunas temáticas comunes a sus pares buscando no hacer eje sólo en las elecciones sino en el compromiso cotidiano:

> "A pesar de la incertidumbre colectiva, el 27 de abril hay que votar. Y de la mejor manera posible. No soy de los que favorece la abstención, el voto en blanco o nulo. Pero quiero positivamente provocar el desencantamiento de las elecciones... Los argentinos hemos depositado siempre excesivas esperanzas en las elecciones, como si de ellas, por arte de magia, pudiese surgir la salvación del país, sin importar el esfuerzo inteligente, cotidiano y tesonero que todos los ciudadanos sin excepción habríamos de hacer para reconstruirlo... Muchos gobernantes han sido crueles con el pueblo, pues se aprovecharon de su situación de encantamiento para despojarlo de su dignidad. Pero somos también cómplices de que así procedan. Nos gustan los magos. ¿Por qué no los licenciamos definitivamente y comenzamos a vivir la realidad?"

Del punto de vista mediático, son las declaraciones del Cardenal de Buenos Aires las que tienen mayor impacto. El 9 de abril de 2003 declaró ante cientos de educadores católicos:

> "(estamos) ante un momento crítico y decisivo en la vida de nuestro pueblo... sufrimiento, desconcierto, indignación, pero también mucho poner el hombro por parte de tantos hombres y mujeres que se brindaron al prójimo sin justificarse en la indiferencia o en el afán de "salvarse" de otros. Como balance, nos encontramos con la convicción de que no tenemos que esperar ningún "salvador", ninguna propuesta "mágica" que vaya a sacarnos adelante o a hacernos cumplir con nuestro "verdadero destino". No hay "verdadero destino", no hay magia... Cosas demasiado "pesadas" como para confiárselas a un carismático o a un técnico."

¿A quiénes se refieren los obispos con esas advertencias? ¿Quién o quiénes son carismáticos o técnicos? ¿Quiénes aparecen como salvadores o mágicos? En primer lugar son todos y es ninguno. Forma parte del tipo de discurso episcopal de crítica particularmente a la dirigencia política. Es difícil saberlo y se entra en la bruma de los supuestos.

En segundo lugar el tema de la crítica a la "magia" y al "carisma" en lo partidario no es novedoso ni exclusivo del discurso episcopal argentino dado que se trata –veladamente– de una referencia al peronismo y a los "populismos" provinciales en sus múltiples variantes. Esto supone que amplios sectores de la sociedad argentina viven algún encantamiento "perverso" con candidatos o partidos sin preguntarse cuánta racionalidad, emocionalidad y opcionalidad hay en dichas adhesiones. De todos modos el mundo de la vida –y la religión como parte de la misma– ¿no es también racionalidad, magia, carisma y gestión técnica? Y si se continúa en el actual "encantamiento" con los "populismos", ¿quiénes pueden decir que no contribuyeron social, cultural, religiosa e históricamente a la producción, difusión y circulación de esas ideas "mágicas"? ¿O es que la magia y el encantamiento es sólo en lo político y partidario? ¿Cuánto de "magia" hubo en la adhesión a militares, a gobiernos autoritarios, a la idea de destruir el Estado y a creer en la mano invisible del mercado?

Recordemos que las elecciones presidenciales mostraron una amplia vitalidad –aunque dividida en tres– del peronismo (61%), una izquierda tradicional debilitada en votos (2,5%), un partido radical golpeado por la crisis con 2% de los votos dividido también en grupos de centro derecha (16%) y centro izquierda (14%) y una ínfima cantidad de votos blancos (menos del 1%). Votó un porcentaje mayor al 80% del Padrón mostrando a una ciudadanía activa por participar y haciendo oídos sordos a los que llamaban a boicotear las elecciones. Dado que el ex-presidente Menem (ganador de la primera vuelta con casi el 25% de los votos) no se presentó a la segunda vuelta dado el 70% de voto adverso que le mostraban todas las encuestas), fue declarado ganador la segunda fórmula del Dr. Kichner-Scioli con el 22% de los votos.

## 2. La Relación con la Gestión Gubernamental

Del "alineamiento automático" de los gobiernos de Menem - De la Rua (1989-2001), a la participación en la inédita experiencia del Diálogo Argentino para buscar una salida "consensuada" a la crisis terminal de 2001, se ha pasado con el gobierno del Dr. Kichner (2003-2007) a una toma de distancia y a una política propia con respecto a las relaciones con el poder episcopal y el Vaticano.

Las actitudes, acciones y omisiones del Presidente y su Gobierno podemos caracterizarlas como de una "prescindencia activa" con respecto a la ligazón simbólica con el catolicismo. Prescindente y distante con el poder episcopal y activo con otros grupos católicos y religiosos. No se niega el reconocimiento religioso (no estamos en presencia de actos de separación, de negación o jacobinismo o de laicidad activa) sino se lo hace junto a otros actores. Con respecto al catolicismo, la relación se prioriza con personas, actores y acontecimientos dadores de sentido y memoria de "inserción popular" y de "defensa de los derechos humanos". El ex-presidente de la Nación no participó en eventos eclesiásticos (Congreso Eucarístico Nacional de 2004, reuniones episcopales, encuentros privados con obispos, el Tedeum del 25 de mayo de 2005 en la Capital Federal) que pudieran significar una asociación privilegiada con sectores de la jerarquía muy cercana a los poderes históricos de la Argentina. Ha mantenido una presencia pública y respetuosa de la actual diversidad religiosa en Argentina al participar en ceremonias católicas, actos de la comunidad judía, entrevistas con líderes del Consejo Mundial de Iglesias, entrega del Premio de los Derechos Humanos 2003 al Obispo católico Miguel Hesayne, de valerosa actuación en defensa de los Derechos Humanos durante la dictadura militar (1976-1983).[40] Su mujer, la Senadora Cristina Fernández participó del Homenaje anual al asesinado sacerdote Carlos Mugica, un ejemplo de militancia católica con sectores populares en la década del 70' y en actos escolares con niños católicos, judíos y musulmanes. Intentó nombrar como asesor espiritual de la Casa de Gobierno a un sacerdote católico preso durante la dictadura –el jesuita Moyano Walter– y conocido por su inserción popular pero éste desistió –por problemas personales– asumir el cargo.

Nos interesa destacar algunos de los hechos producidos durante estos años de gobierno que muestran las nuevas sensibilidades entre el poder político y los obispos católicos. Como hemos dicho anteriormente, esto no agota la relación catolicismo-política pero señala los caminos que se viven. En los puntos siguientes, mencionamos sólo aquellos que han ocupado el espacio público. Acostumbrados a una negociación "silenciosa" o "prebendaria"

[40] En dicho homenaje al Obispo Hesayne no participó ni el nuncio ni ninguna otra autoridad episcopal.

de cúpula a cúpula, han tenido que hacer transparentes sus disonancias con las políticas del actual gobierno, pagando el costo de mayor exposición mediática, críticas ciudadanas y fuerte debate interno.

2.1. Designación de un dirigente peronista -Dr. Guillermo Oliveri, sin vínculos con los grupos de poder en la estructura eclesiástica- como Secretario de Culto en la Cancillería y encargado de las relaciones locales con el episcopado y los otros cultos[41]. Se nombra como Embajador ante el Vaticano a Carlos Custer, un sindicalista, rompiendo con la larga nómina de "ilustres católicos" de familias notables o de empresarios-banqueros que ocupaban dicho cargo. Pertenece al sindicalismo combativo de la Central de Trabajadores Argentina (CTA) y está ligado a grupos católicos críticos. Es un funcionario del Gobierno en el Vaticano y no un "hombre de la jerarquía" frente al Gobierno aunque formó parte de comisiones vaticanas. Es decir se pasa de "católicos notables" que ocupaban puestos de funcionarios públicos en nombre del poder eclesiástico a miembros de un Gobierno que desea mostrar autonomía de los poderes establecidos. Con la Presidenta se pasa de un impasse ante el nombramiento de un "divorciado" (Iribarren) a un "notable" del campo político como J.P. Cafiero.

2.2. Una de las principales preocupaciones del actual Gobierno fue recrear credibilidad en la justicia. Para ello era prioritario cambiar a la desprestigiada Corte Suprema "menemista" vía el juicio político y nombrar a jueces de reconocimiento nacional e internacional sin vínculos ni con partidos ni con poderes empresariales o religiosos. De los cuatro jueces nombrados por el Senado a propuesta del Presidente Kirchner, los dos varones (Dres. Zafaroni y Lorenzetti) no tuvieron oposición católica pero las dos mujeres (Dras. Argivay y Highton) fueron objeto de una intensa campaña pública de grupos y obispos católicos acusándolas a ambas de "favorecer la despenalización del aborto", "atentar contra la vida del feto", una de "ser atea", etcétera. Al mismo tiempo uno de los jueces removidos (el Dr. Moliné O'Connor) organizó una cadena de rezos del rosario

[41] El Estado sostiene solo al culto católico y distribuye unos U$S 4.000.000 para tal fin por año dedicado al pago de una salario equivalente a un juez para todos los obispos y pequeños subsidios de viajes, becas para seminaristas católicos y pagos a parroquias de frontera

para impedir su destitución mientras el quinto juez a ser llevado a juicio político (el Dr. Boggiano) es un activo miembro del Opus Dei, con amplias relaciones con el cuerpo episcopal y empresarial.

2.3. Otro punto de conflicto ha sido el no alineamiento del Estado Argentino con las posturas del Estado del Vaticano en los encuentros de Naciones Unidas sobre temas de sexualidad y de mujer. Durante el gobierno del Dr. Kichner se ha votado en esos foros el respeto de la homosexualidad; el reconocimiento de las relaciones de género como parte del análisis de una sociedad y no se insiste con "los derechos del no nato". Los voceros episcopales denuncian así una campaña "contra la Iglesia católica".

2.4. El conflicto público con obispos sobre políticas sociales es otro foco de tensiones. El Gobierno actual tiene políticas activas desde el Estado disminuyendo así la participación privada. El presidente respondió a las acusaciones del Arzobispo de La Plata sobre "corrupción en los planes sociales" recordándole sus vínculos con banqueros empresarios que están presos por delitos económicos y le exigió que "conozca él mismo a los pobres". El Obispo a cargo de la organización Caritas denunció que los planes sociales para los desocupados son clientelistas y "fomentan la vagancia". Los conflictos ligados a los temas de salud reproductiva y los métodos anticonceptivos que la Iglesia rechaza y se opone sistemáticamente es fuente permanente de tensiones.[42] La Iglesia Católica conserva aún capacidad de presión y veto como lo demostró cuando impidió la distribución

[42] Obispo Aguer, 2004: "para la Iglesia no basta que se excluya a las escuelas católicas de la obligación de dictar planes oficiales que suponemos la orientación que van a tener sin necesidad de ser maliciosos. También nos preocupa la multitud de chicos, la mayoría bautizados en la Iglesia Católica, que siguen su educación en las escuelas oficiales. Aquí se está jugando algo muy importante para la juventud argentina y para la sociedad toda en su conjunto, que es una educación integral que sepa reconocer la sexualidad en el conjunto de la persona y que esté orientada verdaderamente al amor, a la familia, a la educación de los afectos y no simplemente a una instrucción superficial que lo que hará será solamente transmitir una falsa seguridad e impulsar, incluso, a la promiscuidad y al acceso temprano, más temprano del que ya tenemos que lamentar hoy día, a la experiencia sexual. Y esto dicho para lo que a nosotros, pastores, nos corresponde: tendríamos que volver a predicar y a catequizar seriamente acerca del 6° Mandamiento y de sus implicancias y de la virtud de la castidad. Esto es más saludable y más digno que repartir preservativos el Día del Estudiante, como se hizo con una frivolidad inconcebible"…

de anticonceptivos gratuitos en los planes sociales. En efecto, el Obispo Casaretto, Presidente de Caritas, logró que el Ministro de Salud retirara de los botiquines gratuitos los anticonceptivos (píldoras y preservativos). Pero atención, la defensa de "la moral sexual católica" es un tema "que homogeniza y hace más imperceptibles las diferencias entre los católicos. Tenemos desde los sectores más conservadores, los moderados y muchos progresistas, todos confundidos en un mismo pelotón" (Barral, 2004).

2.5. La propuesta a mediados de 2004 de legisladores allegados al Gobierno y a la centro izquierda en la ciudad de Buenos Aires de promulgar una ley de educación sexual con contenidos fijados por el Estado a fin de prevenir el embarazo no deseado y el aborto (principal causa de mortalidad materna en adolescentes), significó una fuerte crítica del Cardenal de la Ciudad de Buenos Aires quien presionó por todos los medios posibles a fin de evitarla. El apoyo de partidos políticos de derecha, de los medios de comunicación y el silencio de otros actores significativos, no impidió su promulgación en el 2005, aunque no se implemente totalmente hasta 2009.

2.6. La crítica episcopal a una Muestra Retrospectiva del artista plástico León Ferrari en la cual se burla abiertamente de símbolos católicos, realizada en dependencias de un Centro Cultural perteneciente al Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires es síntoma de una institución "desbocada". El Cardenal de la Ciudad de Buenos Aires –en un hecho que no tiene antecedentes en los últimos cincuenta años– la denunció como "blasfema", pidió a los católicos que el 7 de diciembre de 2004 fuera un día de "ayuno y oración" y que se clausure dicha Muestra. La mayoría de las empresas que auspiciaban la Muestra se retiraron haciéndose eco del pedido episcopal. Una jueza aceptó la suspensión momentánea de la muestra y la Defensora del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires exigió al Gobierno de la ciudad que pidiera perdón a la comunidad católica por haberla herido en sus "sentimientos más profundos". Finalmente, en marzo de 2005, la Justicia resolvió abrir nuevamente la Muestra.

2.7. Otro tema central de enfrentamiento es sobre la "memoria" y la condena a los militares que llevaron adelante el terrorismo de Estado. El Obispo Castrense A. Baseotto defendió públicamente a los jefes militares de la dictadura e inició una campaña entre

los diputados y senadores para que no se vote la anulación de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida aprobadas durante el gobierno del Dr. Alfonsín y que impedían la condena de militares que hubieran cometidos delitos.[43] El Gobierno criticó fuertemente dicha campaña eclesiástica y logró en abril de 2005 que las leyes de impunidad se derogaran. Por otro lado, el silencio episcopal fue casi unánime cuando el Presidente Kirchner por decreto creó el 24 de marzo de 2004 (a 28 años del golpe cívico-militar-religioso) el Museo de la Memoria en la siniestra Escuela de Mecánica de la Armada a fin de recordar a los miles que lucharon y fueron torturados, detenidos/desaparecidos en dicho predio. El Cardenal Bergoglio[44] es el que más insiste en que se fomenta desde el Gobierno una "memoria parcial" y no una "memoria integral" que incluya a las FF.AA. y a todos los que lucharon "contra la subversión".

2.8. Quizás el momento más conflictivo entre Gobierno y Episcopado fue en marzo de 2005 cuando el Presidente Kirchner decidió echar del cargo al Obispo Castrense A. Baseotto (se le quitó el sueldo, se le impidió la entrada a su despacho y se le prohibió la visita a cualquier lugar militar) luego de que

[43] Numerosos sacerdotes, religiosas y cristianos hicieron pública su protesta y exigieron una rectificación por parte del Episcopado a esta actitud del obispo Antonio Baseotto. Ninguna autoridad eclesial respondió. El Obispo Castrense continúa con sus ataques a la política del Gobierno. Acaba de decir en la Misa por los muertos por la patria del reciente 10 de diciembre de 2004: "Y en este marco pedimos hoy por quienes fueron víctimas del terrorismo y de la subversión; militares y civiles, de uno u otro lado. Hubo idealistas y delincuentes. Se trató de una guerra y en una guerra es imposible evitar excesos". Podemos observar su matriz de pensamiento cuando agrega "Nos llamamos Argentina Católica. ¿Hasta donde los somos de verdad? La destrucción de la familia, la corrupción de menores (que no otra cosa son las leyes que propician sexo seguro, la salud reproductiva y anexos...) ¿son de un pueblo cristiano o de un neopaganismo que aflora como regagita de cloaca?".

[44] No debemos olvidar las denuncias que realizó el sacerdote Orlando Yorio contra por el entonces Superior de la Compañía de Jesús al momento de su detención-desaparición y tortura en la siniestra ESMA junto a otro sacerdote jesuita Jalicks de marzo a octubre de 1976. En declaraciones públicas afirmó que "Bergoglio nunca nos avisó del peligro que corríamos. Estoy seguro que el mismo les suministró el listado con nuestros nombres a la marina". El sacerdote Bergoglio fue Superior de la Compañía de Jesús entre 1973 y 1979. El almirante Massera, miembro de la Junta Militar que gobernaba el país, fue condecorado por la Universidad del Salvador de la ciudad de Buenos Aires (ligada a la Compañía de Jesús) en noviembre de 1977.

éste sugirió que el Ministro de Salud de la Nación merecería ser "arrojado al mar con una piedra en el cuello" (metáfora utilizada por la dictadura militar para referirse a los detenidos-desaparecidos) por promover el reparto de preservativos entre los jóvenes. Se trató de un hecho sin precedentes en Argentina y A. Latina. Esto derivó en tensas discusiones con el Vaticano que rechazó esa separación –días antes del fallecimiento de Juan Pablo II– y una disputa por saber quien toma las decisiones en caso de conflictos. El Vaticano exigió respuestas escritas al Gobierno y este se negó. Los obispos argentinos se solidarizaron con el Obispo Castrense mientras la mayoría de la población apoyaba la decisión del Gobierno. Numerosos sacerdotes y grupos cristianos que sostienen un catolicismo de pluralidad, no sólo apoyaron al Presidente sino que solicitan la eliminación del obispado castrense. En junio de 2005 el Vaticano decidió cambiar al obispo castrense y trasladarlo a un cargo romano. Hasta hoy la sede sigue vacante.

Por otro lado, las relaciones entre el Gobierno nacional, las autoridades episcopales y el amplio movimiento católico encuentran afinidades cuando:

a. Los funcionarios de la Secretaría de Culto de la Nación visitan en sus diócesis de residencia a numerosos obispos y lideres religiosos locales, dialogando sobre sus necesidades y desafíos. La participación de las autoridades católicas en los actos públicos es "cotidiana" y "normal".

b. La Ministra de Acción Social llama a la organización católica Caritas y a numerosos grupos católicos de base para que colaboren activamente en el control, ejecución y monitoreo de los planes sociales. Debemos hacer notar que dicha institución es una de las más creíbles en los barrios empobrecidos del país y donde funcionan comedores, micro emprendimientos, proyectos productivos, distribución de medicamentos y ropa, acompañamiento educativo, etcétera.

c. El Presidente y el Canciller solicitan y encuentran en el Vaticano apoyo en el conflicto con el Fondo Monetario Internacional para renegociar el pago de la Deuda Externa y se denuncia la responsabilidad de este organismo en la pobreza y vulnerabilidad que hoy se vive en el mundo.

d. La integralidad católica se manifiesta cuando el Cardenal Martino, funcionario del Vaticano, en noviembre de 2004,

apoya los reclamos por el pago "justo" de la Deuda Externa con el auspicio de la legislatura de la Provincia de Buenos Aires y el Arzobispo Aguer. Al día siguiente de la conferencia criticó al Ministro de Salud de la Nación por su política "proclive al aborto".

e. Numerosos militantes de las comunidades eclesiales de base, sacerdotes y religiosas insertos en sectores populares apoyan globalmente a las políticas oficiales que permiten crear nuevos puestos de trabajo y crean planes sociales.

f. Los obispos católicos de la Triple Frontera (Paraguay, Brasil y Argentina) junto a los del Uruguay mantienen una política activa contra el ALCA y por una mayor integración social en y del MERCOSUR que encuentra amplio apoyo en el actual Gobierno.

g. Como en otros momentos, numerosos militantes cristianos vuelven a encontrar sentido en la construcción de una sociedad más justa, relacionando su utopía de fraternidad con la del actual Gobierno.

h. La dislocación y la transferencia de símbolos y poderes simbólicos entre lo político y lo religioso sigue vigente en el país, especialmente en el Estado y en la sociedad política, en un espacio que es político-religioso al mismo tiempo y donde el integralismo católico continua vigente. Ejemplo actual: ley de servicios audiovisuales y el ingreso universal para los niños y jóvenes.

## 3. Una Mirada de Largo Plazo

¿Cómo analizar estos hechos? ¿Cómo tener una visión de conjunto que evite las "historias conspirativas" y nos permita comprender en el largo plazo la presencia social del catolicismo en Argentina y su relación con gobiernos y partidos políticos?

Recordemos en primer lugar entonces que la cultura católica es un espacio social, político, cultural y religioso. La institución eclesial tiene un discurso social y político claro: continúa –cambiando según las épocas– creyendo ocupar el lugar de garante y principal actor de lo que entiende por Nación Católica, o en otras palabras la Patria argentina formada mayoritariamente por el pueblo católico. Para lograr ese objetivo debe mantener una estrategia

activa a fin de crear un sentido común naturalizante en el largo plazo a tres niveles: presencia en el Estado, en sus instituciones centrales y en los principales actores que lo gestionan en la cotidianidad; presencia en la sociedad civil, entendida esta tanto como opinión pública pero también como actores de poder con legitimidad de imponer su visión de los hechos al conjunto de la sociedad desde criterios cristianos. Presencia en el amplio mundo católico regulando una memoria católica verdadera por consenso y por coerción a fin de unificar y poner los límites permitidos del disenso en un momento de fragmentación, diversidad y comunitarización del espacio católico.

Estamos en presencia de un catolicismo que goza del reconocimiento ético, es consultado por la gran mayoría de las clases dirigentes que buscan su "obispo propio" y que liga, relaciona y une sus temas no aceptando recluirse en "el campo religioso". Se trata de una postura católica integralista que tiene su concepción de lo social, lo político, lo cultural y lo religioso y da batallas en todos esos campos (Poulat, 1977). Modernidad católica con fuertes resabios antiliberales que se ve potenciada ante el crecimiento de la pobreza y vulnerabilidad -gana credibilidad ciudadana con su amplia presencia, actividad social y denuncia de esa situación- que aprovecha su internacionalidad para denunciar los organismos internacionales del capitalismo salvaje y que busca posicionarse como EL referente moral y ético de la Nación y de la Patria disputando el espacio a las dirigencias políticas no en lo partidario sino en el reconocimiento imaginario y simbólico de ser quien "se pone la Nación al hombro" –al margen y fuera de las disputas políticas cotidianas– para sacarla de la actual crisis. Busca así recomponer una legitimidad perdida fruto de la modernidad religiosa que desinstitucionaliza e individualiza las creencias, el proceso de democratización que pluraliza y el desencanto generalizado que busca certezas.[45]

[45] Asamblea Plenaria del Episcopado, noviembre de 2004: "El conocimiento de esta Doctrina (la cristiana) es tanto más necesario, pues, como dijimos muchas veces, la Argentina atraviesa una crisis que tiene graves efectos económicos y políticos, pero sus raíces más profundas son morales y culturales, y su extirpación supone un largo proceso de conversión de la conciencia de la ciudadanía. Con frecuencia nos comportamos como habitantes que nos aprovechamos de las riquezas de la Patria, pero no somos ciudadanos deseosos de procurar el bien común."

La constatable disminución en el largo plazo de las prácticas religiosas institucionalizadas –particularmente en el seno de la Iglesia Católica–no se relaciona tanto con la desaparición de las creencias cristianas, sino con un vasto proceso de reorganización y recomposición de las mismas y con una toma de distancia con las prescripciones oficiales de la institución. Crece una descalificación de los dispositivos oficiales de acreditación del creer y un creciente malestar interno que se manifiesta en "el malestar de la inadecuación; el de la extrañeza y el de la falta de reacción pastoral." (González, M., 2003). Esta descalificación corroe por dentro las modalidades dominantes de afiliación religiosa a la vez que produce una recomposición de las diversas memorias cristianas disponibles que favorece reempleos inéditos de un conjunto de referencias simbólicas que continúan siendo operativas, sobre todo, en las celebraciones de los grandes momentos de la vida o en circunstancias colectivas excepcionales o en el surgimiento de nuevos grupos cristianos o en los nuevos lenguajes de la dirigencia política.

Catolicismo que vive en una continua tensión. Si intenta monopolizar las concepciones sobre el cuerpo, la contracepción, la familia, el arte, etcétera; se encuentra con una sociedad cada vez más pluralista, compleja y que desea construir su propia concepción de sexualidad, pareja y libertad. Ante la crisis y ausencia de partidos, grupos y asociaciones sociales en sectores populares, logra crear y aumentar –al igual que los grupos evangélicos– el capital social y simbólico de millones de personas vulnerables.

Por otro lado los dirigentes políticos -en momentos de crisis de certezas- buscan la legitimidad católica y por eso piensan más sus estrategias en función de la pérdida o no de dichos apoyos que en "convicciones o programas". La perdurabilidad del catolicismo integralista está entonces en íntima relación también con las posturas de clases dirigentes que por temor, convicción, ideología o pragmatismo político aceptan cierto poder de veto del cuerpo episcopal a cambio de apoyos varios. Hay entonces recarga y disputa mutua, puntos de encuentro, síntesis y universos simbólicos de sentido comunes entre creencias políticas y católicas con una clase política mayoritariamente socializada en ámbitos católicos.

Este tipo de cristianismo posibilita que jóvenes se sumen a la actividad política allí donde creen encontrar semillas utópicas de

una nueva sociedad más justa y más igualitaria. La ética católica les permite encontrar afinidades electivas con una radicalidad ascética que relativiza historias, autoridades y miradas de largo plazo buscando en el aquí y ahora "el nuevo cielo y la nueva tierra". La memoria del cristianismo primitivo con su deslegitimación de los poderes locales y de puesta en común de "toda la vida" aparece como "mito movilizador".

No hay poder ni autoridad sin negociación. Si ayer la relación entre cuerpo episcopal y gobierno era "por afuera y por arriba", gracias a la democracia y especialmente al actual Gobierno la negociación deja de ser secreta, con las mediaciones de los propios actores en la plaza pública y con funcionarios que han decidido cuestionar –ellos también en nombre del bien común– el tipo de acumulación política y simbólica del poder episcopal. Es un escenario desconocido e impensado para la mayoría de los obispos que imaginan así campañas mediáticas anti católicas por doquier cuando son temas cada vez más asumidos por la sociedad y para los sectores dirigentes partidarios que deberán tomar una postura pluralista en el largo plazo si desean profundizar la democracia sabiendo que entre los actores políticos no hay consenso unánime sobre el quehacer con la religión de la mayoría de los argentinos.

Analizar el contexto, las promesas, las magias y desmagizaciones en el cual se desarrollan las numerosas relaciones entre las religiones y lo político, entre el movimiento católico y la sociedad política y civil, entre la cultura política y la cultura católica (con grupos de ambos lados tipo iglesia, secta y místico según los tipos ideales de Troelstch) es fundamental dado que nos muestra, en definitiva, el tipo de sociedad que estamos viviendo y las creencias que la alimentan y dan sentido. Recomposiciones, dislocaciones y lucha por el poder simbólico no solo no ha desaparecido de la vida y sociedad política y estatal sino que reaparece en cada momento donde se disputa el poder. No hay ni esencia ni determinismos en esta relación sino múltiples actores intentando "monopolizar" espacios socio-político religioso y extenderse sin límites a partir de las posibilidades que les brinden sus estados, sociedades, culturas y los aires de la época.

## Bibliografía

AUYERO, J. (2007). *Routine politics and violence in Argentina: The gray zone of state power.* New York, NY: Cambridge University Press.

BARRAL, María Laura (2004). El ojo del huracán, en *Nueva Tierra*, Nº 56, Buenos Aires.

BOTEY, Valles (2004). El Dios de Bush, *Cuaderno Nº. 126*, Cristianisme i Justicia Barcelona.

BOURDIEU, Pierre (2009). *La eficacia simbólica.* Buenos Aires: Biblos. Introducción y Traducción de Ana T. MARTINEZ.

DAVIE, Grace (1996). Croire sans appartenir: le cas britannique en Davie-Hervieu Leger, *Identités religieuses en Europe*, Paris : La Découverte.

DONATELLO, Luis (2002). *Ética Católica y acción política de los Montoneros 1966-1976,* Tesis maestría Facultad Ciencias Sociales, Buenos Aires, mimeo.

ESQUIVEL, Juan (2004). *Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999).* Buenos Aires: Univ. de Quilmas.

ESQUIVEL, GARCÍA, HADIDA, HOUDÍN (2001). *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

FORNI, Floreal (1992). Derechos humanos y trabajo de base: la reproducción de una línea en el catolicismo argentino en *500 años de Cristianismo en Argentina.* Buenos Aires: Cehila.

GIMÉNEZ, Beliveau Veronica (2004). *Société, religions, identités: les recompositions du catholicisme dans la societé urbaine en Argentine.* Tesis doctorado, EHESS, Paris. Mimeo.

GONZALEZ, Marcelo (2003). Malestares y emergencias. Repercusiones el cambio epocal en la vida pastoral de la Iglesia Católica argentina. *Actualidad Pastoral,* en http://www.sanpablo.com.ar/vidapastoral/?seccion=articulos&id=68

HERVIEU LEGER, Daniele (2008). Producciones religiosas de la modernidad. En F. Mallimaci (comp.) *Modernidad, religión y memoria,* Buenos Aires: Colihue.

LOWY, Michel (1999). *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina.* México: Siglo XXI.

MALLIMACI, Fortunato (1992). El catolicismo argentino: del liberalismo integral a la hegemonía militar, en *500 años de Cristianismo en Argentina.* Buenos Aires: Nueva Tierra.

________________________ (2002). Religión, catolicismo y sociedad civil en Argentina: entre la nación católica y la reconstrucción plural

de los lazos sociales. *Revista Argentina de Ciencia Políticas* N° 5/6 .Buenos Aires: Eudeba.

MALLIMACI, Fortunato (Dir.) (2008) *Primera encuesta académica sobre creencias en Argentina,* CEIL/PIETTE. CONICET, en www.ceil-piette.gov.ar

MAYOL, HABEGGER, ARMADA (1970). *Los católicos postconciliares en la Argentina.* Buenos Aires: Galerna.

MIGNONE, Emilio (1986). *Iglesia y dictadura.* Buenos Aires: EPN.

MORELLO, Guillermo (2003). *Cristianismo y revolución.* Córdoba: Universidad Católica.

PELLETIER, Daniel (1815). *Les catholiques en France depuis.* Paris: La Découverte.

POULAT, Emile (1977). *Eglise contre bourgeoisie.* Paris: Casterman.

______________ (1965). Le catholicisme français et son personnel dirigeant. *Archives de sociologie des religions, Nº 19.*

VERBITSKY, Horacio (2008). *La violencia Evangélica.* Buenos Aires: Sudamericana.

VERBITSKY, Horacio (2009). *Vigilia de Armas.* Buenos Aires: Sudamericana.

# 7. Articulações entre o político e o religioso: um estudo de caso da sociedade brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) (1960-1995)

Gizele Zanotto

Resumo:
Neste trabalho analisaremos uma articulação possível entre os campos político e religioso (afinidade eletiva) pela análise de caso da doutrina defendida pelos membros da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). Sua proposta de uma "reconquista" do mundo para o catolicismo agrega à ação temporal um sentido soteriológico intrínseco, não passível de desconexão e/ou dissociação entre o temporal e o sobrenatural. Neste sentido pretendemos apresentar algumas considerações acerca da perspectiva política defendida por los tefepistas evidenciando as convergências entre sua compreensão de mundo temporal/espiritual, especialmente na questão da defesa de um governo monárquico como ideal mais perfeito para alcançar o bem-comum e a salvação.

## Articulaciones entre lo político y lo religioso: un estudio de caso de la Sociedad Brasilera de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP) (1960-1995)

Resumen:
En este trabajo analizaremos una posible articulación entre los campos políticos y religioso (por afinidad electiva) con el análisis del caso de la doctrina defendida por los miembros de la Sociedad Brasileña de Defensa de las Tradiciones, Familia y Propiedad (TFP). Su propuesta de una "reconquista" del mundo para el catolicismo agrega a la acción temporal un sentido soteriológico intrínseco, que no es responsable de la desconexión y/o disociación entre lo temporal y lo sobrenatural. En este sentido pretendemos presentar algunas consideraciones acerca de la perspectiva política defendida por los tefepistas demostrando las convergencias entre su comprensión de mundo temporal/espiritual, especialmente en la cuestión de la defensa de un gobierno monárquico como ideal más perfecto para alcanzar el bien común y la salvación.

Neste capítulo[46] analisaremos uma articulação possível entre os campos político e religioso (afinidade eletiva) pela análise de caso da doutrina defendida pelos membros da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), associação civil fundada na cidade de São Paulo/SP, em 1960. Sua proposta de uma "reconquista" do mundo para o catolicismo agrega à ação temporal um sentido soteriológico intrínseco, não passível de desconexão e/ou dissociação entre o temporal e o sobrenatural. Tal afinidade eletiva, apresentada no discurso e prática dos tefepistas, evidencia alguns elementos passíveis de convergência entre os âmbitos político e religioso: ambos funcionam como corpo de convicções individuais e/ou coletivas que dão sentido as suas experiências (estruturas de compreensão de mundo); em função da adesão a uma proposta política ou religiosa temos uma ação coadunada com tais premissas (elementos estruturantes, ação com sentido); ambos os campos podem ser tidos como regidos por uma lógica mercadológica (concorrência pelo poder sagrado ou profano).

Neste sentido pretendemos apresentar algumas considerações acerca da perspectiva política defendida por los tefepistas evidenciando as convergências entre sua compreensão de mundo temporal/espiritual, especialmente na questão da defesa de um governo monárquico como ideal mais perfeito para alcançar o bem-comum e a salvação. Por fim, após a exposição doutrinária a que nos propomos, também estaremos tecendo considerações acerca da atuação dos membros da entidade no contexto sócio-político do país, bem como seu posicionamento ante a realidade brasileira entre 1960, data da fundação da TFP, e 1995, ano da morte de seu líder e fundador, Plínio Corrêa de Oliveira, e de certa desintegração da entidade.

Em julho de 1960 fora institucionalizado sob a bandeira de uma entidade, a partir da fundação da associação civil denominada Sociedade Brasileira de Defensa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), o grupo de seguidores do líder católico conservador Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995). Tal grupo teve como aglomeração

[46] Este artigo articula reflexões apresentadas na tese de doutorado intitulada Tradição, Família e Propriedade (TFP): As idiossincrasias de um movimento católico, defendida em 2007 na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), orientada pelo prof. Dr. Artur César Isaia e financiada pela CAPES.

inicial membros da Congregação Mariana e do Colégio São Luís, da capital paulista. Aglutinados a partir da liderança de Plínio, que se tornara expoente do movimento eclesial paulista durante as décadas de 1930/40, forjara-se uma união doutrinária e espiritual calcada na tradição católica conservadora e estimulada pelo revigoramento do movimento católicos das primeiras décadas do século XX. Alijados dos postos de liderança leiga da Igreja Católica nos anos 1940, este grupo não se dispersou, mas cresceu, articulando-se a outros conservadores de vários países americanos. Em 1951 um mensário é criado para lhes dar voz e no cenário religioso nacional, *Catolicismo*.

Plínio sistematizou a base de seu pensamento e ação militante na obra *Revolução e Contra-Revolução* (1959) que inspirou a criação da TFP e tornou-se sua obra doutrinária principal. Plínio descreveu, nesta publicação, os problemas que impulsionam a decadência da Cristandade -a Revolução-, sua forma de atuação, seus agentes bem como as táticas dos contra-revolucionários, os “arautos da civilização cristã”. O autor apresenta a Revolução como “um movimento que visa destruir o poder ou uma ordem legítima e pôr em seu lugar um estado de coisas (intencionalmente não queremos dizer uma ordem de coisas) ou um poder ilegítimo” (Oliveira, 1998, p.55). Este fenômeno político teria surgido em fins da Idade Média sendo que estava progressivamente destruindo os ideais cristãos. A sociedade medieval do século XIII seria a que realizou com maior perfeição o ideal de uma sociedade genuinamente católica (influência integrista). O motivo de sua decadência foi a Revolução, cuja causa profunda é uma explosão de orgulho e sensualidade, que inspirou uma cadeia de sistemas ideológicos contrários aos princípios preconizados pela Igreja e que se desencadearia até os nossos dias. No ano seguinte à publicação é fundada a TFP que, a partir daí, passa a se difundir pelos cinco continentes por meio da fundação de entidades congêneres ou co-irmãs em cerca de 25 países.

A TFP inspirou-se no integrismo católico[47], ideologia baseada

[47] O integrismo nasceu na, Europa no século XIX, como oposição ao modernismo, que naquele momento traduzia-se também no chamado catolicismo popular. Conforme Alves, o integrismo é um ramo teológico de uma posição política sustentada pelos papas Pio IX e Pio X, o “catolicismo integral”, que defende a imutabilidade e a inteligibilidade da posição dominante da Igreja

na militância ativa em defesa do catolicismo tradicional (em oposição ao catolicismo de engajamento social). O integrismo realçou a impossibilidade de a Igreja se reconciliar com a sociedade moderna, que quer excluir a religião e a instituição religiosa da vida pública, em outras palavras, reduzir o espaço da religião ao âmbito privado e assim diminuir sua influência moral e ética na sociedade. Para os integristas e tefepistas, contrários a qualquer forma de modernismo -cultural, político, econômico, social-, a única solução aceitável seria um retorno à ordem social cristã, em especial, a uma ordem baseada na cristandade medieval do século XIII, onde a Igreja desempenhou o papel de ordenadora da sociedade e possuía influência em todos os âmbitos da comunidade fazendo prevalecer, assim, a tradição cristã em toda esfera social.

Para os defensores do integrismo, a civilização cristã foi uma realidade histórica concreta de ordenação social pautada pela doutrina escatológica e soteriológica da Igreja que teria sido realizada no período medieval. Garcia-Pelayo, em estudo sobre os mitos políticos, enfatizou que ainda na Idade Média se configurou a "firme creencia en que el orden político había de ser un intento de realización del reino de Dios en la tierra, a fin de restaurar el orden originario de las cosas quebrantado por el pecado" (Garcia-Pelayo, 1981, p. 153), portanto, que os próprios medievos estavam conscientes de que sua vivência cotidiana estava intimamente relacionada com um plano maior, o plano da providência para redimir os homens de seus pecados. O mesmo autor complementa que esta concepção deu origem ao conjunto de normas, sistemas e instituições constitutivas de uma realidade onde não havia clara distinção entre os aspectos rigorosamente políticos dos religiosos. A visão religiosa, neste contexto, tinha considerável importância para as representações políticas, de maneira que existia reciprocidade nas formas simbólicas utilizadas para esclarecer e legitimar as respectivas realidades.

na sociedade. Alves (1979). Segundo Poulat, o termo integrismo católico é freqüentemente utilizado como sinônimo de integralismo, o que não é correto. O integralismo parte de uma concepção global e unitária de cristianismo, reafirma sua integridade doutrinal e quer ser um sistema de vida e pensamento aplicável a todas as necessidades da vida moderna. Poulat (1985).

Na perspectiva histórica do catolicismo, o medievo significaria o ponto mais primoroso de aproximação entre a sociedade terrena e o ideal da Jerusalém Celeste, o momento em que a ordem[48] deu a tônica da configuração social. A representação dessa sociedade pautada pela solidez –o que supõe a transformação do perecível em eterno, do transitório em permanente, da dúvida em certeza–, efetivou-se centrando a história em um elemento transhistórico, neste caso a Cidade de Deus. Conforme salientou Garcia-Pelayo, a história deveria se assemelhar a um quadrado, que na simbologia medieval significa o estável, o firme, o que não gira nem roda, o que, por integrar os quatro lados iguais, manteria o equilíbrio e a firmeza dos quatro elementos do cosmos (Garcia-Pelayo, 1981, p. 197).

Ivan Manoel também enfatiza que a interpretação católica ultramontana/integrista aponta a Idade Média como o período em que a Igreja, implantada e consolidada com o auxílio do Império Carolíngio, pôde desempenhar sua função de paralisadora do movimento pendular (de aproximação e afastamento de Deus) e fixadora do homem na órbita divina. Em conseqüência desta proximidade com o sagrado, os homens desfrutaram de alguns séculos de paz e "verdadeira" civilização, viveram sua Idade de Ouro, e completa:

> "epílogo grandioso e coerente com o conjunto da doutrina – se a Idade Média significou verdadeiramente civilização, somente a exaustão da inteligência humana poderia explicar o seu esfacelamento, que, no fundo, significaria a destruição do próprio homem. E essa visão apocalíptica era a própria síntese católica sobre o século XIX e tudo quanto ele representava"

Diante daquilo que lhe parecia ser o desdobramento lógico do mundo moderno -a completa destruição da sociedade humana- o grupo ultramontano delineou uma estratégia política de âmbito mundial para realizar o que lhe parecia necessário: a paralisação do pêndulo da história. (...) Voltar à Idade Média

[48] Para os tefepistas o conceito de *ordem* relaciona-se, também, com uma compreensão teológica, ou seja, por *ordem* designam não apenas a disposição metódica e prática das coisas materiais, mas, conforme o conceito tomista, *"a reta disposição das coisas segundo seu fim próximo e remoto, físico e metafísico, natural e sobrenatural"*. Oliveira (1996, p. 8).

significava reunir-se novamente, reconstruir a Unidade querida por Deus e destruída pelo pecado, dissolver-se novamente no Absoluto, reconstruir a Idade de Ouro perdida (Manoel, 2004, p.124).

A crença na existência desta Idade de Ouro perdida, de uma configuração social estável, ordenada e sacral em tempos idos, foi retomada pelos católicos conservadores que, definindo o mundo moderno como corrompido, afastado do plano divino e do próprio Deus, destacaram sua preponderância enquanto proposta político-cristã plausível de ser reconstruída e como sistema ideal. Diante da "apoteose do homem" foi elaborada a tese da reconstrução medieval como única resposta católica adequada para solucionar as tendências históricas manifestadas pelas revoluções do mundo moderno. Esta também é a compreensão e proposta da TFP, que atua no campo cultural visando reavivar a cultura e a tradição cristãs e no campo político lutando contra os fatores de desagregação que desde a Idade Média estariam dilapidando a influência da Igreja sobre o corpo social. Para este grupo de católicos, o desafio é a restauração da ordem, a reedificação da "civilização cristã, austera e hierárquica, fundamentalmente sacral, antiigualitária e antiliberal" (Oliveira, 1998, p.93), ou seja, a reconstrução de uma sociedade desigual, cuja condução esteve à cargo de elites aristocráticas que, sob a influência da doutrina perene da Lei natural, da Lei de Deus e do Magistério "Infalível" da Igreja, consolidaram a "única e verdadeira civilização" – ideal preconizado ainda por Pio X:

> "a civilização não mais está para ser inventada, nem a cidade nova para ser construída nas nuvens. Ela existiu, ela existe; é a civilização cristã, é a cidade católica. Trata-se apenas de instaurá-la e restaurá-la sem cessar sobre seus fundamentos naturais e divinos contra os ataques sempre nascentes da utopia malsã, da revolta e da impiedade". (Pio X Apud: Oliveira, outubro/1996, p.06)

Restaurar a civilização cristã, austera e hierárquica é, portanto, restaurar uma ordem política, social e econômica em consonância com os princípios da lei natural e da lei de Deus; reconhecer a Igreja Católica Apostólica Romana como única verdadeira e o seu magistério como infalível; restaurar a reta disposição das coisas conforme seu fim natural e sobrenatural.

Esta questão da intervenção no temporal a partir de uma doutrinação religiosa nos remete aos estudos de Bourdieu e à sua concepção dinâmica de campo. Buscando compreender a prática da TFP no contexto social brasileiro, ampliamos nossa perspectiva de análise incorporando à mesma uma dinâmica mais abrangente que inclui as várias possibilidades de contato, influência, composição, simbiose, conflito, etc., entre campos diversos (econômico, político, religioso, educacional, intelectual, entre outros). Max Weber já preconizava esta dinâmica em suas obras, em especial na análise realizada sobre as relações eletivas existentes entre a doutrina protestante e o ethos econômico (Weber, 1999). Na sua concepção, tal atração entre “domínios” diferenciados foi denominada de “afinidade eletiva” e designaria uma articulação entre estruturas socioculturais dotadas de certo parentesco cultural ou homologia estrutural sem que houvesse a formação de uma substância nova ou uma modificação essencial dos componentes iniciais, mesmo se tal interação tivesse conseqüências eficazes, em particular, o reforço da lógica própria de cada uma das figuras iniciais[49]. Como salientou Michael Löwy, apesar da religião e da política pertencerem a configurações sociais ou culturais diferentes, ambas estão ancoradas em uma base comum: tanto as crenças religiosas quanto as crenças políticas funcionam como um corpo de convicções individuais e coletivas que estão fora do domínio imediato da verificação e da experimentação empíricas, mas que dão sentido e coerência à experimentação subjetiva dos que a vivenciam (Löwy, 2000, p.62). Portanto, ambas são compreendidas como estruturas de compreensão do mundo que, mais do que fornecer explicações sobre o mundo e a realidade, mobilizam ações concretas em função dos elementos estruturantes comuns. Bourdieu também destaca esta interpretação ao afirmar que os produtos oferecidos pelo campo político são instrumentos de percepção e expressão do mundo social, e que também o campo político é regido pela lógica de mercado. Neste sentido, afirma o autor:

[49] Weber não estabeleceu uma definição textual de afinidade eletiva mas, da leitura de suas obras, Löwy descreveu o que seria, conforme descrição acima.Um tanto diversa é a definição de Löwy, para quem a afinidade eletiva seria um tipo particular de relação dialética entre duas configurações sociais ou culturais, uma analogia estrutural, um movimento de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão. Löwy (1989 ps 13 e 16).

> "o campo político é pois o lugar de uma concorrência pelo poder que se faz por intermédio de uma concorrência pelo profano ou, melhor, pelo monopólio do direito de falar e de agir em nome de uma parte ou da totalidade dos profanos. O porta –voz apropria– se não só da palavra do grupo dos profanos, quer dizer, na maioria dos casos, do seu silêncio, mas também da força desse mesmo grupo, para cuja produção ele contribui ao prestar-lhe uma palavra reconhecida como legítima no campo político. A força das idéias que ele propõe mede-se, não como no terreno da ciência, pelo seu valor de verdade (mesmo que elas devam uma parte da sua força à sua capacidade para convencer que ele detém a verdade), mas sim pela força de mobilização que elas encerram, quer dizer, pela força do grupo que as reconhece, nem que seja pelo silêncio ou pela ausência de desmentido, e que ele pode manifestar recolhendo as suas vozes ou reunindo-as no espaço." (Bourdieu, 2000, p. 185).

Esta definição de campo político apresenta várias semelhanças ou correspondências com o campo religioso evidenciando inúmeros pontos de contato entre estas esferas distintas, mas passíveis de atração; passíveis de transformarem-se em elementos realizadores de uma conjunção efetiva, da configuração de uma afinidade eletiva entre eles. Primeiramente a lógica mercadológica que rege ambos os campos, transformando seus atores em "representantes comerciais" de visões de mundo passíveis de adesão, composição, legitimação, ou não, mas que demonstram uma capacidade potencial de convergência ativa. Em segundo lugar, percebemos a potencialidade destes grupos restritos em representar (através de mandato ou de silêncio, como bem notou Bourdieu) estratos sociais inteiros, numa clara demonstração do poderio simbólico que será colocado em disputa nos jogos de poder[50]. Depois,

[50] Esta atitude é patente entre os tefepistas. Ao anunciarem serem porta-vozes da ortodoxia religiosa, confrontam os eclesiásticos progressistas defendendo a legitimidade de sua posição teológica com o respaldo de alguns prelados e o silêncio dos demais. Já no campo sócio-político, os tefepistas apresentam-se como representantes dos verdadeiros católicos, extrato não desprezível em disputas políticas. Apesar de inúmeras manifestações, tanto civis quanto eclesiásticas, contrárias a este "auto" -mandato que apregoam, os tefepistas utilizam-se desta pretensa legitimidade de sua representação para atuarem no contexto brasileiro. Sua efetividade é questionável, mas a força persuasiva deste discurso mandatário tem um caráter potencial, que não deve ser menosprezado.

convergem entre os campos religioso e político, a adesão a um conjunto de idéias, a uma visão de mundo pela certeza em sua "verdade", em um estatuto de confiança que é definido muito mais subjetivamente do que empiricamente, mas que, justamente por mobilizar ações pelo reconhecimento e pela crença, evidenciam a eficácia do poder simbólico enquanto instigador de ações no conjunto do social. Em quarto lugar destacamos como elemento comum a atuação contemporânea tanto da religião quanto da política, suas propostas de construção de novas sociedades, mais fraternas no primeiro caso, mais democráticas e/ou justas no segundo. A Igreja Católica defende a construção do reino de Deus na terra, a edificação de uma Jerusalém Terrestre, semelhante à Jerusalém Celeste, mas com as características inerentes ao campo temporal e sempre voltada para melhor propiciar a santificação dos homens suscitando, como conseqüência, sua salvação eterna. Por fim, lembramos que ambas as esferas têm potencialmente na outra uma importante fonte de legitimação e apoio.

Arno Mayer (1977, p.76), em análise sobre o tema da contra-revolução na Europa, destaca que o arsenal doutrinário de contra-revolucionários, de conservadores e de reacionários é convergente e que as diferenças mais perceptíveis serão estabelecidas pela disparidade das metas principais e da atuação de cada grupo: os conservadores almejam saciar suas inúmeras sedes de poder; os reacionários anseiam fazer recuar os ponteiros da história; e os contra-revolucionários desejam adquirir o controle do estado e do governo. No caso da TFP esta ação se realizaria através da "influência positiva" que possam exercer nos detentores do poder e não propriamente na conquista do governo, como enfatizou o tefepista Santos, "A TFP nunca pleiteou cargos, nunca a TFP pretendeu pôr um deputado seu em Brasília, não, é política no sentido mais alto, ou seja, quer participar da condução política do país" (Santos, 2005).

Desenvolvendo tal tipologia tripartite, Mayer destaca que os reacionários são críticos impassíveis e pretensiosos da sociedade vigente, salienta que rejeitam o mundo pela sua decadência, corrupção, perniciosidade e contradições. São pessimistas com relação ao presente (corrompido) e ao futuro (incerto). Desconfiam de noções como progresso e de inovações, sendo muitas vezes hostis com relação à ciência, tecnologia, educação, indústria, urbanização, juventude, intelectuais e eruditos.

Tem como característica denunciar seus antagonistas como conspiradores diabólicos voltados para a corrupção do homem e da sociedade. Afora este quadro negativo e pessimista, os reacionários também desejam uma mudança radical, mas esta mudança está relacionada com a volta a um passado mitificado e romantizado.

> "nesse passado, buscam o restabelecimento e a restauração das instituições –monarquia, igreja, propriedades e comunidades– que sustentam uma ordem hierárquica de privilégios e prerrogativas, e que também constituem uma barreira contra o nivelamento corrosivo do estado, da sociedade e da cultura. Uma vez recuperados, os velhos bons tempos ficariam congelados para sempre (Mayer, 1977, p. 57).

Em tempos de normalidade os reacionários procuram o isolamento, mas em épocas incertas se uniriam aos conservadores e contra-revolucionários crendo que o presente seja melhor do que um futuro incerto.

Já os conservadores têm conduta e propósitos tidos como correlatos da idade madura, do equilíbrio temperamental ou psicológico, do interesse adquirido ou da combinação desses fatores. Seu pensamento tem o caráter de uma refutação articulada e não de uma inovação criativa, visto que "destina-se a dar coerência à defesa das instituições sociais, econômicas e políticas tradicionais" (Mayer, 1977, p.59). Em tempos normais sentem-se satisfeitos e se identificam com o status quo, em tempos de crise se dividem em três grupos principais (os que dão maior importância a sua posição, os que aproveitam a oportunidade para melhorar de posição e os que procuram minimizar e reduzir sua deterioração) e se aproximam dos defensores de uma profilaxia anti-revolucionária ideológica e agressiva. Tendem a solucionar as divergências com conciliações contínuas e muitas vezes coincidem com a reação e a contra-revolução.

A contra-revolução, por sua vez, não seria um fenômeno simultâneo a épocas de equilíbrio político, econômico e social, mas sim da instabilidade, da cisão e da desordem que ganha força quando as forças normalmente conflitantes mas acomodadoras começam a abandonar a política de conciliação (Mayer, 1977, p.14). Em sua propaganda primam pela necessidade da mudança de atitude, mentalidade e perspectiva como primeiro passo para a mudança nas estruturas sociais e econômicas. Os contra-revolucionários

caracterizam-se pela arregimentação em épocas de crise, por não possuírem um grupo de adeptos fixos. Segundo Mayer, os líderes contra-revolucionários, suas idéias e seus movimentos, estão ancorados nos moldes do conservadorismo e da reação. Em estilo, método e aparência seu afastamento da política da reação e concessão mutua é radical, mas em outros aspectos "o projeto contra-revolucionário toma a forma de uma ação estabilizadora e de salvação, disfarçada em cruzada milenar de vitalismo heróico" (Mayer, 1977, p.83). Seus partidários destacam-se pela mobilização de grupos descontentes ou ressentidos e de classes em crise, exacerbando e manipulando seu ressentimento contra os que estão acima e o temor pelos que estão abaixo (destacamos que esta premissa, aplicada a TFP se refere especificamente à atuação em sociedades consideradas revolucionárias, atingindo-se o que avaliam como um modelo ideal de governo a submissão e a fidelidade aos governantes deve ser a tônica comum). Neste sentido, Monteiro de Lima, descrevendo a eficácia e o contexto favorável ao recrutamento de novos membros entre grupos em crise para o corpo de tropa da TFP na segunda metade da década de 70, e as incongruências às quais aderem posteriormente, concluía que:

> "as condições favoráveis a esse êxito são encontradas pelos aliciadores nos estratos sociais de baixa ou nenhuma renda e nível cultural inferior, com a ignorância e as carências abrindo-lhes, pois, as portas largas do sucesso na tarefa de ampliar os quadros da militância tefepista. É nas favelas, periferias urbanas, zonas rurais, internatos gratuitos e estabelecimentos de confinamento de menores entre outras áreas, que o grupo da direita comumente vai buscar seus futuros soldados".
>
> "Isto posto, é inegável que os jovens que formam o corpo de tropa da TFP provêm, na maioria, dos segmentos mais humildes da população (sem Tradição), são geralmente órfãos e filhos de mães solteiras (sem Família) e não têm sequer um palmo de terra como patrimônio (sem Propriedade). Em outras palavras, lutando por valores que desconhecem, caracterizam o mais eloqüente antagonismo ao trinômio de metas que impulsiona a causa da entidade a que pertencem" (Lima, 1980, p.20).

Como vimos, a tipologização de Arno Mayer contempla diferenças de propósitos e atuação dos três grupos descritos,

mas também apresenta suas convergências, indicando que os reacionários, conservadores e contra-revolucionários, pelo parentesco cultural que apresentam, muitas vezes se amalgamam e se confundem. Também nos filiamos à compreensão de Mayer que preza pela fluidez e labilidade dos limites que separam os três grupos, acreditando que tal situação revela a realidade empírica de nosso objeto de pesquisa. Deste modo, optamos por utilizar sua tipologia para designar as atuações públicas da TFP como tipicamente contra-revolucionárias e seu líder, Plínio Corrêa de Oliveira, como representante da reação, mas destacamos que ambos possuem traços presentes em mais de uma das classificações, denotando que esta tipologia torna-se uma ferramenta interpretativa não rígida que auxilia na compreensão da realidade, mas que não a esgota[51]. Deste modo temos na TFP um líder reacionário que, através de seu arsenal analítico e operativo, irá orientar doutrinariamente os contra-revolucionários. Consideramos a TFP como representante da contra-revolução, mas agregamos a esta definição a plasticidade inerente a mesma de adaptar-se às situações específicas de cada contexto social e nacional em que atua, podendo incorporar características tipicamente reacionárias ou conservadoras quando for conveniente. Ou seja, a TFP é contra-revolucionária quando em campanha (arregimentando, por exemplo, segmentos anti agro-reformistas para barrar mudanças constitucionais ou a aplicação da legislação pró-reforma agrária, tida por socialista e confiscatória), em situações "normais" sua atuação reveste-se na defesa dos princípios da reação (com a sistematização doutrinária de seu fundador) ou do conservadorismo político e cultural (com o encaminhamento de propostas legislativas ao congresso ou atuando como grupo de pressão).

A compreensão que os tefepistas têm de Igreja e de "verdade" está na raiz de seus projetos de intervenção no campo temporal.

[51] Destacamos que, afora o primor da obra de Mayer, seu estudo é bastante datado, visto os constantes avanços teórico-metodológicos disponíveis contemporaneamente e que ampliaram não só os objetos de estudo, mas significativamente as abordagens sobre os temas de pesquisa. Sem desmerecer sua obra, acreditamos que a análise de Mayer serve como um importante marco teórico-analítico -que utilizo com segurança- mas que, pelo seu contexto de produção, não dá conta de todas as transformações contemporâneas nos três grupos analisados.

Em decorrência de toda sua compreensão de vida e de mundo (católica integrista) devemos nos sublinhar novamente que a atuação social e política da entidade se orienta para a santificação, individual ou coletiva, dos homens, para conduzi-los à salvação eterna. Sua crença é de que toda a ordem temporal deve participar deste esforço através de sua adequação ao princípio de ministerialidade, ou seja, a ordem temporal deve servir aos desígnios de Deus e da verdadeira Igreja, pois estes desígnios são mais elevados do que a ordem temporal, já que se inserem na ordem sobrenatural. Enfaticamente, "a sociedade e o Estado devem ser, a seu modo, instrumentos de santificação das pessoas, ajudando-as a atingir seu fim último que é alcançar o Céu" (Nota da redação. In: Oliveira, outubro/1998, p.16). Diante do exposto, partiremos para o estudo mais pormenorizado da atuação tefepista na sociedade brasileira pela defesa de uma proposta monárquica salientando que sua compreensão parte sim de uma relação direta entre os campos temporal e espiritual (caráter soteriológico) e também de pressupostos políticos ancorados no conservadorismo, como argumentaremos a seguir a partir da discussão acerca da compreensão dos tefepistas sobre a autoridade e o poder.

A autoridade, definida como "poder estável, continuativo no tempo, a que os subordinados prestam, pelo menos dentro de certos limites, uma obediência incondicional"[52], compreende fenômenos sociais variados e difusos em todo o corpo social: poder dos pais sobre os filhos na família, do mestre sobre os alunos na escola, do chefe de uma igreja sobre os fiéis na religião, do empresário sobre os trabalhadores na empresa, do chefe militar

[52] Tal compreensão de autoridade é atualmente questionada pela sua indefinição quanto à legitimidade do poder. Stoppino complementa que outra concepção, que define autoridade como um tipo particular de poder, *"aquele em que a disposição de obedecer de forma incondicionada se baseia na crença da legitimidade do poder (...) o poder legítimo"*, é mais difusa contemporaneamente entre os estudiosos da política. Em nosso trabalho, que contempla a gênese do pensamento conservador e sua dogmática mais difusa, opta pela primeira definição que compreende a autoridade como poder estabilizado visto que, para muitos conservadores e contra-revolucionários católicos, o poder deriva do supra-humano, portanto, as cadeias de hierarquias seriam modelos de ordenamento concreto moldados conforme a vontade de Deus e que teria se consolidado no período paradigmático da Idade Média. . Stoppino (2002, p. 88 e 90).

sobre os soldados no exército, do Governo sobre os cidadãos no Estado (Stoppino. 2002, p. 89). Neste sentido, a autoridade seria interpretada no conservadorismo como uma cadeia de hierarquias sobrepostas, que ascenderia de níveis individuais e temporais e culminaria no sobre-humano, no poder espiritual, encadeando todos os seus níveis com base em "verdades" atemporais, teológicas ou históricas. Nesta compreensão, dois elementos se sobrepõem e, de certa forma, orientam os demais: a idéia de hierarquia (desigualdade) e a perspectiva tripla com especial acento às organizações intermediárias (indivíduos, grupos e associações intermediárias e o Estado).

Já o poder, que compreende "desde a capacidade geral de agir, até à capacidade do homem em determinar o comportamento do homem" (Stoppino, 2002, p. 93), ou ainda "a oportunidade existente dentro de uma relação social que permite a alguém impor a sua própria vontade mesmo contra a resistência e independentemente da base na qual esta oportunidade se fundamenta" (Weber, 2002, p.107), representa a efetivação da autoridade sobre alguém, um grupo, associação, etc. Tratando-se de poder político, também pode se referir as formas de governo pelas quais um Estado se organiza. Como destacou o tefepista Fragelli, faz parte do ensinamento pontifício que as três formas de governo –monarquia, aristocracia e democracia– são lícitas em si. A Igreja não se opõe a qualquer forma de governo que seja justa e atenda ao bem comum. Entretanto, Pio VI, adotando a posição de São Tomás de Aquino, ensina que a monarquia é a melhor entre todas (Fragelli, outubro/2003, p. 30). Deste modo, a TFP defende que como ideal o regime monárquico. Também se filiando às teses de São Tomás de Aquino, os tefepistas mantêm-se vinculados ao discurso tradicional católico que preconiza a união efetiva entre trono e altar, numa conjugação propícia à manutenção da unidade, da paz e da salvação. A monarquia, hereditária, estável e duradoura, preservaria de maneira mais perfeita a harmonia e a ordem desejadas por Deus. Como relatou Barreiros,

> "a TFP é monarquista, inclusive os dois primeiros herdeiros do trono na linha legítima de sucessão, Dom Luiz de Orleans e Bragança e o Dom Bertrand de Orleans e Bragança, são da TFP. (...) são monarquistas [os membros] porque são medievalistas: a monarquia é o regime ideal, divino... O rei o é por direito divino e não decorre da vontade popular, mas

> da vontade de Deus. Aquela visão monárquica do catolicismo medieval, que é o catolicismo da TFP." (Barreiros, 2004).

Cumpre também destacar a destreza do líder da TFP em lidar com o contexto imediato de atuação dos membros da sociedade. Plínio, ainda que ardoroso defensor das benesses da monarquia, salienta que embora a monarquia seja o modo mais perfeito de governar, destaca que sob determinadas condições históricas outras formas de governo podem ser mais propícias a um melhor ordenamento do social e que, assim como a monarquia, a república, a democracia e a própria ditadura[53] podem representar os bons valores da doutrina "infalível" da Igreja quando não servirem de pontas de lança para a revolução[54]. Entretanto, tal defesa monárquica tefepista é muito mais discursiva do que efetiva, visto que o alvo imediato da TFP vincula-se ao contexto em que atua o que, de certa forma, inviabilizaria uma campanha mais explícita em prol da monarquia no país. Esta característica também se vincula à tradição constituinte brasileira que, deste 1891 (art. 90, par. 4º), restringia que qualquer projeto de alteração do regime político pudesse ser considerado pelo Legislativo; prerrogativa

[53] Plínio distingue entre ditadura revolucionária e contra-revolucionária afirmando que "Ela será uma ou outra coisa em função das circunstâncias de que se originou, e da obra que realizar. E isto, quer esteja em mãos de um homem, quer de um grupo. Há circunstâncias que exigem, para a salus popoli, uma suspensão provisória de todos os direitos individuais, e o exercício mais amplo do poder público. A ditadura pode, portanto, ser legítima em certos casos. Uma ditadura contra-revolucionária e, pois, inteiramente norteada pelo desejo de Ordem, deve apresentar três requisitos essenciais: •Deve suspender os direitos, não para subverter a Ordem, mas para a proteger (...). •Por definição, esta suspensão deve ser provisória, e deve preparar as circunstâncias para que o mais cedo possível se volte à ordem e à normalidade (...). •O fim precípuo da ditadura legítima hoje em dia deve ser a Contra-Revolução (...). Pelo contrário, a ditadura revolucionária visa eternizar-se, viola os direitos autênticos e penetra em todas as esferas da sociedade para as aniquilar, desarticulando a vida de família, prejudicando as elites genuínas, subvertendo a hierarquia social, alimentando de utopias e de aspirações desordenadas a multidão, extinguindo a vida real dos grupos sociais e sujeitando tudo ao Estado: em uma palavra, favorecendo a obra da Revolução". (Oliveira, 1998. p. 34 y 35).

[54] Neste sentido, salientou Armando A. dos Santos: "Dr. Plínio dizia que seria uma coisa muito revolucionária querer fazer uma monarquia na Suíça, por exemplo. Há cantões puramente democráticos, há outros que são meio aristocráticos, tudo aquilo se formou organicamente ao longo dos séculos e aquilo funciona bem, não se mexa naquilo que está funcionando bem". Santos (2005), Entrevista p. 16.

que foi mantida nas constituições seguintes, conforme destacou o tefepista Santos:

> "[...] essa cláusula pétrea -que tinha o efeito prático de impedir discriminatoriamente que os monarquistas pudessem se organizar e trabalhar pela restauração monárquica por meio de eleições- foi paradoxalmente mantida pelas Constituições republicanas de 1934 (art. 178, par. 5°), de 1946 (art. 217, par. 6°) e 1967 (art. 47, par. 1°)". (Santos, 1988, p.19).

Somente a Assembléia Constituinte de 1987 oficializou a revogação da chamada cláusula pétrea, possibilitando aos monarquistas de todo o país uma atuação pública mais efetiva, a partir da promulgação da Constituição de 1988. Outra vitória dos monarquistas, recorda Santos, vincula-se também à atuação do deputado Cunha Bueno (PDS/SP)[55] -responsável pela proposta anterior-, de promover um abaixo-assinado, juntamente com entidades monarquistas de diversos estados, solicitando a realização de um plebiscito que versasse sobre a forma de governo que a população considerasse ideal para o país: república presidencialista, república parlamentarista ou monarquia parlamentarista (Santos, 1988, p.22). Mas, como destacaram Roberti e Costa, a proposta monarquista defendida por Cunha Bueno era bastante singular. O deputado defendia uma "monarquia moderna", onde o rei exerceria o papel de fiscalizador e moderador. Sua proposta era inspirada nas monarquias brasileira e espanhola e ainda no parlamentarismo alemão e defendia que o povo elegeria seus representantes

[55] Antônio Henrique Bittencourt Cunha Bueno, monarquista, foi eleito para a Assembléia Constituinte pela legenda do PDS, e destacou-se ao apresentar a proposta do plebiscito para determinar a forma e o sistema de governo, argumentando que o Brasil vivera seu período de maior estabilidade sob o regime monárquico. Defendia que neste sistema seria mais difícil ocorrer a corrupção, visto que o chefe de Estado não estaria comprometido com grupos econômicos financiadores de campanhas. Na Assembléia Constituinte foi contrário ao rompimento de relações diplomáticas com países que praticassem políticas discriminatórias raciais, à limitação do direito de propriedade produtiva, à legalização do aborto, à estabilidade do emprego, ao turno ininterrupto de seis horas, ao presidencialismo, à proibição do comércio de sangue, ao mandato de cinco anos para o presidente José Sarney e à desapropriação da propriedade produtiva. Defendeu a pena de morte, a pluralidade sindical, a soberania popular e a nacionalização do subsolo. Roberti, Eurídice. Costa, Marcelo. Cunha Bueno. In: Abreu, 2001. p. 870-872.

municipais e estaduais, que por sua vez elegeriam os prefeitos e governadores (Roberti, Costa. In: Abreu [et al], 2001, p.871).

O plebiscito aconteceu em 21 de abril de 1993 (embora agendado inicialmente para o dia 07 de setembro de 1993) e revelou, segundo analistas políticos, o desinteresse e a desinformação dos eleitores sobre o tema, dado o expressivo número de votos nulos e o elevado nível de abstenção (Roberti, Costa. In: Abreu [et al], 2001, p.871). No entanto, a compreensão de membros da Casa Imperial do Brasil –Ramo Dinástico de Vassouras– foi diversa. Em entrevista sobre o tema do monarquismo no Brasil, Dom Bertrand de Orleans e Bragança, imediato sucessor do atual Chefe da Casa Imperial, Dom Luiz de Orleans e Bragança (ambos membros destacados da TFP), salientou que após os 99 anos em que os monarquistas foram impedidos de representar seus anseios políticos e dos problemas e desvios surgidos durante o plebiscito, o resultado mostrou-se expressivo:

> "nós tínhamos contra nós nesse plebiscito absolutamente tudo. Nós tínhamos toda uma reunião do capital, toda a grande imprensa, todos os 99 anos de formação da história, nós tínhamos tudo contra nós e apesar disso nós conseguimos 13% dos votos" (Orleans e Bragança, 2005, p.07).

Para o príncipe imperial, alguns fatores tornaram-se obstáculos expressivos para a realização de uma campanha mais efetiva, justa e representativa da vontade dos brasileiros:

> "em primeiro lugar, faltou tempo para a formação dos quadros. Faltaram meios econômicos, em segundo lugar. Em terceiro lugar, na parte da propaganda prevista nas disposições transitórias da Constituição, sobre o tempo que seria destinado aos defensores da monarquia parlamentarista, da república parlamentarista ou da república presidencialista, nessa discussão do tempo nos meios de propaganda, nós fomos cortados. Deu-se o monopólio da propaganda em favor da monarquia a um deputado que fez um caos, não souberam dar os argumentos centrais e não apresentaram, na propaganda, a Dom Luiz como sendo o herdeiro da Coroa. O projeto desse deputado defendia uma posição verdadeiramente absurda para quem se dizia monárquico -ele se dizia monarquista mas na verdade não o era-, então ele dizia que quem deveria determinar quem seria o rei seria o Congresso; mais adiante, dizia que, assim como o Congresso pode determinar quem será o rei, poderá também

> depor o rei, se houver uma incompatibilidade deste com o Congresso. Nós respondíamos: isso não é uma monarquia, é uma ditadura do Legislativo travestida de monarquía" (Orleans e Bragança, 2005, pp.7-8).

De qualquer modo, o fato da mudança da legislação em relação ao sistema monárquico e a realização de um plebiscito foram em si significativos para um país que se quer tolerante e democrático. Tal avaliação também é corroborada por Dom Bertrand, para quem existe um sentimento monárquico latente entre os brasileiros que, de certa forma, aflorou no período de campanha:

> "de fato, o plebiscito para nós foi uma grande conquista: antes do plebiscito, a monarquia era vista, pela maioria dos brasileiros, como um sonho de algum saudosista, um "sonho de uma noite de verão". Depois do plebiscito, a monarquia passou a ser vista como uma alternativa para o fracasso da república, e, para um número crescente, como a grande esperança. E a partir daí começou-se a fazer o que não tivemos condições de fazer antes, porque era proibido, que é formar os quadros monárquicos em todo o Brasil (Orleans e Bragança, 2005, p.07).

Neste sentido, uma avaliação muito interessante de todo este processo foi efetivada pelo tefepista Santos que, a título pessoal, acompanhou e participou do processo com a publicação obras sobre a questão monárquica[56]:

> "vou fazer uma outra consideração que talvez a surpreenda. Foi bom ou foi mal? Sinceramente, eu acho que naquele contexto, com a classe política que nós temos, com as condições do Brasil atual, se a monarquia tivesse vencido ela não poderia ter feito pelo Brasil o bem que ela tinha capacidade de fazer. Talvez tenha sido melhor, para os ideais monárquicos, que ela tenha tido uma vitória moral, mas não tenha vencido o plebiscito, porque a Família Imperial do Brasil permanece como uma espécie de reserva moral da nacionalidade. No futuro -o futuro só a Deus pertence- é possível que cheguemos a um momento em que o Brasil

[56] São eles: A legitimidade Monárquica no Brasil (1988), Ser ou não ser um monarquista-eis a questão! (1990), Parlamentarismo, sim! Mas à brasileira: com Monarca e Poder Moderador eficaz e paternal (1992), O Brasil Império nas páginas de um velho almanaque alemão (1992).

> queira, novamente, chamar sua Família Imperial e talvez seja a hora histórica dela. Em 93 eu acho que não era o momento (Santos, 2005, p.16).

A TFP não teve o apoio popular para a defesa da monarquia por quase três décadas e limitou-se a idealizar este sistema de governo agindo em defesa dos interesses dos grupos aristocráticos e ruralistas.

Ressaltamos que, embora a TFP, enquanto entidade, não tenha referendado o plebiscito ou manifestado opção pública por qualquer das formas e sistemas de governo em questão, muitos membros, a título pessoal, dedicaram-se pela campanha em prol da monarquia. Tal decisão, como destacou Dom Bertrand, refletia um posicionamento anterior acordado com o fundador da TFP, visto que:

> "a campanha da monarquia tem um objetivo muito definido, que é a restauração da monarquia, e a TFP tem um objetivo muito mais amplo, que é a defesa das instituições básicas de nossa civilização ocidental e cristã, que pode-se resumir na defesa da tradição, da família e propriedade" (Orleans e Bragança, 2005, p.09).

Deste modo, ficou decidido que "a TFP, enquanto entidade, não tomou partido, quer dizer, a TFP é apolítica, ela esteve à margem do plebiscito; mas, individualmente, vários membros da TFP colaboraram de uma forma ou de outra"(Santos, 2005, p.15). Nesta mesma direção, o egresso Barreiros também recorda que a TFP é explicitamente monarquista, que seus membros são ou tornam-se monarquistas, mas que um envolvimento da entidade não seria condizente com a própria proposta monárquica que adotam. O plebiscito indicava a possibilidade de uma monarquia parlamentar, mas para a TFP "o monarca é monarca por direito legítimo de sucessão, isso faz parte da lógica da monarquia" (Barreiros, 2004, p. 11), portanto, a proposta em questão não estaria sendo coerente com a "verdadeira" monarquia. Interessante mencionar que as adesões de membros à campanha também ocasionaram certos problemas internos na TFP, que estariam contrariando suas funções e objetivos declarados, principalmente porque muitos dos membros que participaram da campanha "eram vistos como pessoas que estavam querendo a conquista do poder, enveredando por um quase partidarismo político que equivalia a se inserir dentro da sociedade revolucionária, mais

ou menos isso" (Barreiros, 2004, p.12). Portanto, apesar de inúmeras adesões pessoais à campanha pró-monarquia de 1993 –e dos eventuais problemas decorrentes–, a TFP se eximiu de um compromisso formal com o processo. Como destacou Barreiros, a TFP é monarquista, mas:

> "daí a transformar essa ideologia monárquica numa ação política é outra história, do ponto de vista de ação oficial da TFP nunca houve nada de envolvimento institucional da TFP, claro que não, a TFP não ia se engajar numa campanha política fadada ao fracasso, ela jamais faria isso, não ia jogar suas fichas, seu prestígio institucional naquilo" (Barreiros, 2004, p.11).

Para finalizar, destacamos que, sem respaldo popular e legal para uma defesa mais veemente do regime monárquico-aristocrático durante quase três décadas de atuação -devido ao chamado decreto rolha-, a TFP limitou-se a idealizar este sistema de governo e atuar em prol da manutenção de uma política de privilégios, condizente com os interesses dos grupos ruralistas e aristocráticos que, desde a sua fundação em 1960, participam efetivamente ou através de financiamento das atividades públicas desenvolvidas pela entidade. Após esta exposição sobre os elementos doutrinários que orientam a atuação pública tefepista, há que se destacar alguns pontos. Primeiramente, esta predileção não só tefepista, mas católica conservadora, de eleição da monarquia como forma mais perfeita de governo (seguindo o São Tomás de Aquino) e a própria adoção de traços monárquicos em suas práticas internas e na semântica global de seu discurso público revelam mais do que nostalgia. Eles representam também os anseios por um novo projeto de sociedade que, não efetivando-se na realidade empírica por inúmeros fatores, acaba por ser lançada ao futuro próximo (obviamente há aqui traços milenaristas). Em segundo lugar, destacamos que as campanhas da TFP são representativas de interesses muitas vezes difusos entre a população em geral adepta ao conservadorismo político, como demonstram inúmeros estudos sobre a prática política brasileira e o crescimento do conservadorismo e reação em inúmeros países ocidentais. Por fim, decorrente desta última observação, defendemos que a TFP não pode ser considerada como essencialmente anacrônica, como querem muitos autores. Que ela represente valores medievais, monárquicos e nobiliárquicos tidos por anacrônicos é aceitável em certa medida, mas sua atuação é altamente contemporânea.

Basta analisar a própria mudança de argumentos na defesa de um tema como a questão agrária[57], suas formas de atuação e sua adequação aos debates atuais em cada uma de suas campanhas.

## Bibliografía


ABREU, Alzira Alves de, (2001). [et al]. *Dicionário Histórico-Biográfico brasileiro pós-1930.* Edição ampliada e atualizada. Rio de Janeiro: Ed FGV; CPDOC.

ALVES, Marcio Moreira (1979) *A Igreja e a Política no Brasil.* São Paulo: Brasiliense.

ANTOINE, Charles.(1980). *O integrismo brasileiro.* Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira.

BARRADAS, Ildefonso Homero.(2006). *Entrevista sobre a TFP* [Porto Alegre], 20 jan. 2006. Entrevista concedida a Gizele Zanotto [com complementações do entrevistado].

BARREIROS, Tomás (2004). Eon. *Depoimento: Vivência na TFP I* [Curitiba], 12 out. 2004. Entrevista concedida a Gizele Zanotto [com complementações do entrevistado].

BENDIX, Richard.(1986). *Max Weber: um perfil intelectual.* Brasília: Ed. UnB.

BERGER, Peter Ludwig.(1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.* São Paulo: Paulinas.

BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco (Orgs*).(2002). Dicionário de Política.* 12ª edição. Brasília: Editora da UnB, São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

BOURDIEU, Pierre.(1990).A dissolução do religioso. In: *Coisas ditas.* São Paulo: Brasiliense, p. 119-125.


[57] Em linhas gerais podemos perceber a argumentação iniciou como ofensa aos mandamentos de Deus, vetor inicial para a comunização do país, passando pela questão do direito natural de propriedade e direito à herança. Mais tarde a ênfase foi na questão da livre-iniciativa, legitimidade do princípio de subsidiariedade. Nos últimos anos seu discurso anti agro-reformista preconiza pela defesa dos benefícios do agronegócio para a economia do país, pela consideração da legislação do trabalho escravo como método expropriatório e pelo confronto aos progressistas e membros do MST como representantes de anseios políticos de alteração para um regime comunista, muito mais do que pela defesa de pedaço de chão que beneficiaria os camponeses.

BOURDIEU, Pierre (2000). *O Poder Simbólico.* 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand.

BOURDIEU, Pierre (2003) *A Economia das Trocas Simbólicas.* 5ª edição. São Paulo: Perspectiva.

CALDEIRA, Rodrigo (2005). Coppe. *O Influxo Ultramontano no Brasil: O pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira.* Dissertação, Mestrado em Ciências da Religião – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

CASTRO, Marcelo Lúcio Ottoni de (1991). *Política e Imaginação: Um estudo sobre a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP)***.** Dissertação, Mestrado em História Política do Brasil, Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília.

CASTRO, Marcos de.(1985). *A Igreja e o Autoritarismo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

DIAS, João Scognamiglio Clã (Dir).(1993). *Como ruiu a Cristandade Medieval?* São Paulo: Edições Brasil de Amanhã, s.d.

DIAS, João Scognamiglio. (1993).*Despreocupados... rumo à guilhotina. A autodemolição do Ancién Regime.* São Paulo: Edições Brasil de Amanhã.

FRANGIOTTI, Roque.(1986) *A Doutrina Tradicional da Providência. Implicações sóciopolíticas.* São Paulo: Paulinas.

FEDELI, Orlando. *(2005). Entrevista sobre a TFP* [São Paulo], 05 dez. 2005. Entrevista concedida a Gizele Zanotto [com complementações do entrevistado].

FOLENA, Giulio, (1987). *Escravos do Profeta.* São Paulo: EMW Editores.

FRAGELLI, Nelson Ribeiro. (2003). Em defesa da ordem social católica. *Catolicismo,* São Paulo, nº 634, p. 26-35. Outubro de 2003.

GARCIA-PELAYO, Manuel. (1981)*Los mitos políticos.* Madrid: Alianza Editorial.

GIRARDET, Raoul.(1987). *Mitos e Mitologias Políticas.* São Paulo: Cia das Letras.

LENHARO, Alcir.(1986). *Sacralização da Política.* 2ª edição. São Paulo: Papirus.

MATTEI, Roberto de. (1997). *O Cruzado do Século XX: Plínio Corrêa de Oliveira.* Porto: Livraria Civilização Editora.

LIMA, Délcio Monteiro de. (1980).*Os Senhores da Direita.* Rio de Janeiro: Edições Antares,.

LIMA, Lizanias de Souza. *Plínio Corrêa de Oliveira (1984).– Um Cruzado do Século XX***.** 1984. Dissertação, Mestrado em História, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

LÖWY, Michael.(1989). *Redenção e Utopia. O judaísmo libertário na Europa Central.* São Paulo: Cia das Letras.

LÖWY, *Michael (2000). A guerra dos deuses: Religião e política na América Latina.* Petrópolis: Vozes.

LOPES, Gregório Vivanco.(2005) *Entrevista sobre a TFP* [São Paulo], 07 dez. 2005. Entrevista concedida a Gizele Zanotto.

MACEDO, Ubiratan Borges de. (1979).O Tradicionalismo no Brasil. In: CRIPPA, Adolpho (Coord). *As Idéias políticas no Brasil.* Vol. II. São Paulo: Ed. Convívio, p. 227-248.

MAINWARING, Scott. (1989).*A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916-1985).* São Paulo: Brasiliense.

MALATIAN, Teresa Maria.(1988). *Os Cruzados do Império.* São Paulo. Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo.

*Império e Missão: Um novo monarquismo brasileiro* (2001). São Paulo: Companhia Editora Nacional.

MANNHEIM, Karl. O pensamento conservador. In: MARTINS, José de Souza.(1981). *Introdução crítica à Sociologia Rural.* São Paulo: Hucitec, 1981. p. 77-131.

MANOEL, Ivan Aparecido.(2004). *O pêndulo da história: Tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960).* Maringá: EDUEM.

MAYER, Arno J. *A (1977). Dinâmica da Contra-Revolução na Europa, 1870-1956. Uma estrutura analítica.* Rio de Janeiro: Paz e Terra.

MOURA, Odilão. (1978). *As idéias católicas no Brasil: direção do pensamento católico no Brasil do século XX.* São Paulo: Convívio.

NISBET, Robert. (1987). *O conservadorismo.* Lisboa: Editorial Estampa.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de, (1998). *Revolução e Contra-Revolução.* 4ª edição. São Paulo: ARTPRESS.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de, (1996). Auto-retrato filosófico de Plínio Corrêa de Oliveira. *Catolicismo.* São Paulo, nº 550, p. 03-33. Outubro.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de.(1998). Cristandade: sacralidade na ordem temporal. *Catolicismo,* São Paulo, nº 574, p. 16-32. Outubro.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de (1995). *Um homem, uma obra, uma gesta: Homenagem das TFP's a Plínio Corrêa de Oliveira.* São Paulo: Editora Brasil de Amanhã, s.d.

ORLEANS E BRAGANÇA, Dom Bertrand.(2005). *Depoimento: Movimento Monarquista e TFP* [Florianópolis], 24 set. 2005. Entrevista concedida a Gizele Zanotto.

PEDRIALI, José Antonio.(1985). *Guerreiros da Virgem: A vida secreta na TFP.* São Paulo: EMW Editora.

PIERUCCI, Antônio Flávio.(1999). *Ciladas da Diferença.* São Paulo: USP, Curso de Pós-graduação em Sociologia; Editora 34.

POULAT, Emile.(1971). Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da história. *Concilium.* Nº 7, p. 811-824.

POULAT, Emile .(1985). Intégrisme. In: *Encyclopaedia Universalis.* Vol. 9. Paris: Encyclopaedia Universalis. p. 1246-1249.

RÉMOND, René.(1989). L'integrisme catholique. Portrait intellectuel. *Études.* Tome 370, nº 1 (3701), p. 95-105, Paris, janvier.

RÉMOND, René (Org.*)(2003). Por uma História Política.* 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

ROMANO, Roberto.(1979). *Brasil: Igreja contra Estado.* São Paulo: Kairós.

ROSSITER, Clinton.(1974). Conservadurismo. In: SILLS, David L. (Dir). *Enciclopedia de las Ciencias Sociales.* Madrid: Aguilar. p. 74-77.

SANTOS, Armando Alexandre dos.(1988). *A legitimidade monárquica no Brasil.* São Paulo: ARTPRESS.

SANTOS, Armando Alexandre dos *(1990). Ser ou não ser MONARQUISTA – Eis a questão!* São Paulo: ARTPRESS.

SANTOS, Armando Alexandre dos *(1992a). Parlamentarismo, sim! Mas à brasileira: com Monarca e Poder Moderador eficaz e paternal.* São Paulo: ARTPRESS.

SANTOS, Armando Alexandre dos *(1992b). O Brasil Império nas páginas de um velho Almanaque Alemão.* São Paulo: ARTPRESS.

SANTOS, Armando Alexandre dos.(2005). *Entrevista sobre a TFP* [São Paulo], 07 dez. 2005. Entrevista concedida a Gizele *Zanotto.*

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE.(1980). *Meio século de epopéia anticomunista.* 3ª edição. São Paulo: Editora Vera Cruz.

STOPPINO, Mario (2002), Autoridade. In: BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco (Orgs), Dicionário de Política. Brasília: Editora da UnB, pp 87 - 94.

TÔRRES, João Camilo de Oliveira. (1968) *História das Idéias Religiosas no Brasil.* São Paulo: Editorial Grijarbo.

WEBER, Max. (1999).*A ética protestante e o espírito do capitalismo.* 14ª edição. São Paulo: Ed. Pioneira.

WEBER, Max. (2000).*Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva.* 3ª edição. Brasília: Ed. UnB.

WEBER Max. (2002). *Conceitos básicos de Sociologia.* São Paulo: Centauro.

WERNET, Augustin. (1987). *A Igreja paulista no século XIX.* São Paulo: Ática.

ZANOTTO, Gizele *(2005). Dúvidas (questionário sobre TFP)* [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <zanotto@cfh.ufsc.br> em 07 de março de 2005.

ZANOTTO, Gizele (2005) *Questionário: Vivência na TFP* [Curitiba], 25 maio 2005. Questionário elaborado por Gizele Zanotto (enviado por email).

ZANOTTO, Gizele *(2005). Depoimento: Vivência na TFP II* [Curitiba], 08 dez. Entrevista concedida a Gizele Zanotto [com complementações do entrevistado].

ZANOTTO, Gizele. (2003). *A luta anti agro-reformista de Plínio Corrêa de Oliveira.*. Dissertação, Mestrado em História Cultural, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis

ZANOTTO, Gizele. (2007). *Tradição, Família e Propriedade (TFP): As idiossincrasias de um movimento católico.* 2007. Tese, Doutorado em História Cultural, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

# 8. Novas formas de afirmação de cidadania na Amazônia Oriental Brasileira: Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), camponeses e quilombolas

Raymundo Heraldo Maués

Resumo:
O estudo sobre novos movimentos eclesiais na Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), empreendido na Amazônia Oriental Brasileira, tendo como foco principal a Arquidiocese de Belém, tem permitido também uma reflexão sobre a influência dessa Igreja em áreas rurais do estado do Pará. Duas dessas áreas constituem o locus onde se pode entender parcialmente a emergência de novas formas de cidadania entre camponeses: a Transamazônica (microrregião de Altamira) e a microrregião de Tomé Açu. A primeira, em área pertencente à Prelazia do Xingu e, a segunda, à Diocese de Abaetetuba. Esta, uma área de ocupação camponesa mais antiga e, aquela, de ocupação mais recente. Em ambas, os bispos que as dirigem encontram-se sob ameaça de morte, pelo desafio que representam a poderosos grupos atuantes na região, em diferentes formas de atividades ilegais (grilagem de terras, contrabando, tráfico de drogas e de mulheres), por eles denunciadas. Em ambas, a atuação da ICAR, através da presença das chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), muito ativas (a despeito da menor atenção que se tem dado ultimamente a esse importante movimento social e religioso católico), desempenha papel relevante entre os camponeses dessas duas áreas, alguns deles, também, assumindo a identidade quilombola. Este capitulo se propõe a analisar a condição social dessas populações que, em função de suas práticas, desenvolvem, em sua vivência associativa e religiosa, novas formas de cidadania, até há algum tempo atrás não existentes nessas áreas.

## Nuevas formas de afirmación de ciudadania en la Amazonia Oriental Brasilera: Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), campesinas y quilombolas

Resumen:
El estudio sobre los nuevos movimientos eclesiales en la Iglesia Católica Apostólica Romana (ICAR), realizado en la Amazonía Oriental Brasilera, que tuvo como foco la Arquidiosesis de Belén, reflexiona acerca de la influencia de esa iglesia en áreas rurales del Estado del Pará. Dos de esas áreas constituyen el locus donde se puede entender parcialmente la emergencia de nuevas formas de ciudadanía entre campesinos: la Transamazónica (microrregión de Altamira) y la microrregión de Tomé Açu. La primera, un área perteneciente a la Prelatura del Xingu y, la segunda, a la Diócesis de Abaetetuba. Una de ocupación campesina más antigua y la otra, de ocupación más reciente. En ambas, los obispos que las dirigen se encuentran bajo amenaza de muerte, por el desafío que representan poderosos grupos que actúan en la región, en distintas actividades ilegales (falsificación de

documentos para hacerse dueño de tierras de terceros, contrabando, tráfico de drogas y de mujeres), por ellos denunciadas. En ambas, la actuación de la ICAR, a través de la presencia de las llamadas Comunidades Eclesiásticas de Base (CEBs), muy activas (a pesar de la mínima atención que se tiene últimamente a ese importante movimiento social y religioso católico), desempeñan un rol relevante entre los campesinos de esas dos áreas, algunos de ellos, también, asumiendo la identidad quilombola. Este capítulo se propone analizar la condición social de esas poblaciones que en función de sus prácticas, desarrollan en sus vivencias asociativas y religiosas, nuevas formas de ciudadanía, que hasta un tiempo atrás eran inexistentes en esas áreas.

## Mulheres em destaque: dois casos exemplares

Em áreas diferentes da Amazônia Oriental, duas mulheres se destacaram há poucos anos atrás, na implantação de novas formas associativas e de cidadania. Ambas, mulheres católicas, trabalhadoras do campo originalmente e provenientes de regiões bem diferentes uma da outra: Ana Bloem (migrante do Sul do Brasil, para Brasil Novo, Transamazônica, Pará) e Margarida Silva (conhecida por Gaida, nascida no interior de Igarapé Açu e atuante em Bujarú, ambas cidades paraenses). Os próprios sobrenomes já indicam as diferenças de origem. Ana Bloem, que foi para a Transamazônica na época de sua implantação (para onde foram também migrantes de variadas origens, especialmente nordestinos), relata como começou a atuação política das mulheres nessa região, através dos "almoços comunitários" incentivados "pela igreja" (católica): "o padre dizia para cada família trazer o seu almoço para compartilhar. Cada um fazia um tipo de comida conforme o costume do lugar de onde veio. Aí dava aquele almoço bem farto e diferente". Esses almoços se realizavam por ocasião dos mutirões –trabalho comunitário– e deram origem, mais tarde, aos movimentos de mulheres de Brasil Novo, com derivações para os sindicatos de trabalhadores rurais. Ana Bloem foi a principal interlocutora/ informante da antropóloga que escreveu tese de doutorado, com trabalho de campo na região, de onde retirei a citação acima. A mesma antropóloga também nos diz, a respeito dessa mulher:

> "A trajetória social de Ana Bloem não se restringiu só ao contexto da Transamazônica e à organização dos

> movimentos de mulheres de Brasil Novo. Ela integrou um campo de discussão amplo, participando de diversos encontros sindicais e de lideranças em nível estadual e nacional. Em 1987, participou do Congresso da Central Única dos Trabalhadores em Belo Horizonte -MG. Nesse Congresso se discutiu a formação de delegacias sindicais para que os trabalhadores rurais assumissem a direção dos STRs que estavam sob domínio patronal (...). Participava de congressos em Belém e em Santarém, representando o Movimento de Mulheres da Transamazônica, cuja formação tem [nela] uma de suas principais precursoras, [integrando] espaços de discussão [que] diziam respeito à conjuntura social da região como um todo: políticas públicas [de] saúde, educação, transportes, agricultura. Sempre atenta para não deixar minimizar o seu compromisso com a causa feminina (...), pois é na discussão de gênero (...) que se destaca a singularidade de Ana Bloem" (SILVA, 2008: 210-211).

Margarida Silva, ou Gaida, já falecida (na época em que foi realizada a pesquisa de outra antropóloga, na microrregião de Tomé Açu), teve uma trajetória que, no final dos anos 1960, constituiu grande referência na história da criação do Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujarú (MMTCCB), um município paraense nas proximidades de Belém, que deu origem a outro município mais recente, Concórdia do Pará. Durante o VII Congresso desse movimento, realizado no ano de 2003, foi feita a ela uma grande homenagem. No decorrer de todo o encontro, foi exibido o retrato dessa líder, pintado por um artista local e, no seu encerramento, realizou-se uma "mística", durante a celebração da missa campal que encerrou o mesmo, tendo sido o quadro disposto no chão, com destaque, cercado pelas sandálias das mulheres participantes do evento. Como nos diz essa antropóloga, de quem retiro as informações, que escreveu dissertação de mestrado sobre as formas associativas nessa área da Amazônia:

> "A origem de Margarida Silva é lembrada como a de uma mulher humilde e vinda da área rural para a cidade de Bujarú que, participante do Clube de Mães e de outras atividades pastorais ligadas à Igreja Católica, sentia necessidade de mudanças na atuação das mulheres para lutar por direitos (...). [Raimundo Soares, interlocutor da antropóloga] disse, em entrevista [dezembro de 2003] que ela "era uma mulher franzina, doente, vivia de lavagem [de roupa], costura, e

> depois ela não pôde mais trabalhar porque ficou com fraqueza no pulmão (...). Lutava por direito do povo que morava na cidade, (...) saía na rua em movimento, para lutar por um objetivo maior" (...). Dona Izabel [outra interlocutora da antropóloga, complementa] que Margarida era uma mulher de quem se ouvia falar e se "sabia através de se falar em movimento" [e também que] era "uma pobre mulher, que tinha um filho que morreu, mas ela era uma mulher *perigosa*" [meu grifo, RHM]. Com isso, a interlocutora expressa sua admiração por uma mulher forte que não se deixava abater e enfrentava a luta de engajamento político-social" (Costa, 2008, PP. 160-161).

Vale observar que, na área, a atuação política de Margarida era também interpretada como resultado da sua tragédia pessoal, por ter perdido o filho. Além disso, deve ser ressaltado que a expressão usada por Dona Izabel, referindo-se a ela como "mulher perigosa", é bem característica de certas áreas de ocupação tradicional no interior do Pará –como é o caso dessa área dos municípios de Bujarú e Concórdia–, para designar mulher valente e cheia de ânimo, que supera suas limitações físicas e de outro tipo, através da coragem, como nos diz a antropóloga que colheu esses depoimentos.

## Teologia da libertação e CEBs em duas áreas amazônicas

Este capítulo destina a analisar parcialmente os efeitos da atuação de agentes da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) em duas áreas da Amazônia Oriental, influenciados pela chamada Teologia da Libertação (TL), entre populações rurais e de origem rural, na implantação das chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), em duas prelazias onde os bispos, em razão de sua atuação comprometida com os interesses sociais de suas populações, bem como com a denúncia de abusos e atos ilegais ali cometidos (grilagem de terras, contrabando, tráfico de drogas e de mulheres), encontram-se, na atualidade, ameaçados de morte. Este fato, bem conhecido e noticiado amplamente pela imprensa nacional e internacional, ocorre na Prelazia do Xingu e na Diocese de Abaetetuba, assim como, também, na Prelazia do Marajó. Deixando de lado esta última, por não possuir, no

momento, dados mais expressivos, limito-me a descrever e analisar alguns fatos relativos às duas primeiras.

Esta comunicação está sendo elaborada dentro dos objetivos do projeto de pesquisa que venho desenvolvendo sobre leigos católicos e novos movimentos eclesiais e se destina, mais especificamente, a analisar aspectos da atuação das CEBs na Amazônia, a partir de dados disponíveis em trabalhos acadêmicos elaborados por duas antropólogas, Rita de Cássia Pereira da Costa e Maria Ivonete Coutinho da Silva, acima citados. Trata-se de uma dissertação de mestrado e de uma tese de doutorado, ambas em antropologia, defendidas e aprovadas no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, área de concentração em Antropologia, da Universidade Federal do Pará. Devo lembrar que esses não são os únicos trabalhos que abordam tais questões, no Pará. Os mesmos foram escolhidos por serem trabalhos recentes (defendidos em 2008) e por conterem informações detalhadas e importantes para permitir o entendimento e a análise das questões enfocadas. Outros trabalhos que tratam do tema, ou temas correlatos, também importantes para a compreensão das questões aqui abordadas –sem, é claro, esgotar o assunto–, são os de Acevedo Marin (1998), Almeida, A. (1993), Almeida, M. (2002), Araújo (1974), Cavalcanti (2005), Chaves (2005), Guerra (2001), Fernandes (1993), Ferrão (2006), Hébette (2002, 2004), Krautler (1984), Marques (2007), Mata (1992), Smith (1992) e Velho, (1972, 1979).

Essas duas áreas apresentam algumas diferenças importantes, no tocante à colonização. A primeira, onde se situa a Prelazia do Xingu, é uma área de colonização relativamente recente, no sul do Pará, especialmente na parcela em referência, por onde passa a Transamazônica, estrada construída, mas nunca totalmente concluída, desde a época da ditadura militar no Brasil (1964-1985). A segunda, pertencente à Diocese de Abaetetuba, é uma área de colonização muito antiga, como se pode ver em mapa do século XVIII, no qual já se encontra registrada a vila que deu origem à atual cidade de Bujarú, às margens do rio do mesmo nome (cf. Costa, 2008, p. 36). Em ambas, a atuação da ICAR, através da presença das chamadas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), muito ativas (a despeito da menor atenção que se tem dado ultimamente a esse importante movimento social e religioso católico), desempenha papel relevante entre os camponeses,

alguns deles, também, assumindo a identidade quilombola. Esta comunicação se propõe a analisar parcialmente, como foi dito, a condição social dessas populações que, em função de suas práticas, desenvolvem, em sua vivência associativa e religiosa, novas formas de cidadania, não existentes nessas áreas há algum tempo atrás.

## Duas comunidades camponesas: "num sentido social de evangelização"

### Santo Antônio, Concórdia do Pará

Nessas duas áreas, escolho, especialmente, duas comunidades camponesas. A primeira delas, Santo Antônio, no município de Concórdia do Pará que, como dito acima, resultou de desmembramento recente do antigo município de Bujarú, na microrregião de Tomé Açu (mesorregião do Nordeste Paraense). Essa comunidade, com um total de 241 habitantes em 2007, era composta, nesse ano, por cinco povoados distintos: Foz do Cravo, Santo Antônio, São Mateus/Tauiára, São Raimundo/Curuçá e sítio São Miguel, com, respectivamente, 42, 42, 56, 82 e 19 moradores. Seus habitantes constituíam "unidades familiares que mantêm entre si laços de parentesco, vizinhança e compadrio". Em toda a comunidade existiam 42 casas de moradia, uma casa de farinha, duas escolas e quatro campos de futebol. Em todos os povoados havia, na época da pesquisa, energia elétrica durante 24 horas, com exceção de Foz do Cravo, embora fosse anunciado por políticos que a energia deveria chegar ali em "prazo próximo". A mesma era interligada através de estrada não pavimentada e de alguns caminhos. Localiza-se próximo ao rio Bujarú, sendo também cortada por três riachos (igarapés): Cravo, Taiuára e Busca Fogo, que deságuam naquele rio. A principal atividade econômica era a agricultura, servindo não só para prover alimento, mas também, através da comercialização, para a compra de bens de consumo e de energia elétrica. Além da agricultura, "uma boa parte das pessoas" completava "o orçamento familiar com renda proveniente de aposentadoria, pensões e benefícios como o 'bolsa família'" (auxílio pago às famílias pelo governo federal para garantir a frequência de seus filhos à escola) (cf. Costa 2008, pp. 34-61).

Um documento manuscrito, de autoria da professora Sebastiana (conhecida por Sabá), moradora de Santo Antônio -consultado pela antropóloga e parcialmente reproduzido como figura *escaneada* em sua dissertação- é muito ilustrativo sobre o processo de criação/invenção de tal comunidade. Tem como título "Como tudo começou a nos despertar a ter uma Comunidade". A despeito de certa oposição do pároco do lugar, que "colocou diversas preocupações de se criar mais outra comunidade [pelo motivo de que] podia fracassar a comunidade de Santana [também do município], (...), nós achamos que não, porque somente seis pessoas participavam em Santana e que ficavam mais de cem pessoas fora" (*apud* Costa 2008: 83). Por outro lado, a comunidade estava sendo criada, como as outras, "num sentido social de evangelização". Este é um ponto importante para mostrar a relevância da atuação de agentes externos, sobretudo ligados à ICAR, como nos diz a antropóloga:

> "Destacando a ancestralidade do território, o esforço neste momento passa a ser de mostrar a história que se tece no processo que cerca a atribuição do termo comunidade definido de modo mais corriqueiro e formal, que tem um "sentido social de evangelização", como expõe um interlocutor.
>
> Por assim dizer, comunidade num sentido social tem a ver com a organização social e as mobilizações políticas com base na identidade étnica de remanescentes de quilombo que inclui a luta em torno da associação e busca de melhorias para o povoado. Enquanto as comunidades na definição de evangelização segundo se deduz da fala do entrevistado dizem respeito à prática religiosa orientada pela Igreja Católica e referente à organização em torno da Comunidade Eclesial de Base. Mas que muitas vezes não se encontram inteiramente dissociados [da] relação da Igreja e movimentos sociais e da orientação teórico-metodológica da teologia da libertação, que tem repercussão local" (Costa 2008: 74).[58]

É neste sentido que se pode dizer que os agentes externos da ICAR, motivados pela Teologia da Libertação (TL) e visando

[58] Nesse parágrafo a autora se apóia parcialmente nos trabalhos de Iokoi (1996), Macedo (1986) e de Marques (2007).

constituir as CEBs no lugar, desempenha papel fundamental no sentido de forjar/inventar as comunidades daquela área, na feliz expressão de um de seus habitantes, o camponês/quilombola que nos fala em "comunidade, num sentido social e da evangelização". Dá-se uma dupla *invenção* (cf. Wagner 1981 [1975]): inventa-se a comunidade, inventa-se o quilombo e surge daí, no "sentido social da evangelização", a "comunidade quilombola", como sujeito de direitos, na medida em que seus integrantes assumem essa identidade que lhes é, num certo sentido, oferecida, mas que é também política, o que os estimula, entre outros fatores, a lutar por seus direitos (não sem conflitos e divergências, como assinala, em algumas passagens, a antropóloga em cujo trabalho me fundamento aqui). Cabe ainda uma observação: a antropóloga, Rita de Cássia Pereira da Costa, bacharel e licenciada em Ciências Sociais, e também mestre em Antropologia é, ao mesmo tempo, uma *quilombola*. Uma mulher nativa dessa mesma comunidade que estuda, transitando, com alguma desenvoltura, entre as duas identidades: de intelectual (num sentido estrito, mas também orgânico, nos termos de Gramsci) e de quilombola, com todos os direitos, inclusive ao da posse coletiva da terra.

Pode-se também aqui pensar, num contexto mais vasto, não apenas religioso, que se aplica, certamente, ao caso, como quando outro antropólogo, tratando de povos tradicionais, discute os territórios por eles ocupados, dentro do que chama de uma "antropologia da territorialidade". Trata-se de Paul Little, quando afirma que

> "a historicidade desses territórios é complementada pela historicidade dos conceitos que são utilizados para entendê-los e enquadrá-los. O processo de criação de conceitos territoriais é, por um lado, uma atividade acadêmica centrada na descrição das territorialidades existentes e, por outro, uma atividade política utilizada para o reconhecimento legal do que existe socialmente" (Little 2002, p. 15).

Mas não só da parte do antropólogo ou do analista social. Ainda me referindo a Roy Wagner e a seu conceito de "antropologia reversa" (Wagner 1981 [1975], p. 31), por extensão, dá para pensar que os próprios nativos -quilombolas da comunidade de Santo Antônio- assumindo a identidade que lhes é oferecida pelos agentes externos, religiosos ou não, de *quilombolas*, aceitam-na num sentido político, reinventando-a, mas também mantendo suas identidades originais e tradicionais e acrescentando a

elas as "criações sociais, feitas simultaneamente de imaginação sociológica, criações jurídicas, vontade política e desejos" (Arruti, *apud* Little, 2002: 15; também citado por Costa 2008: *passim*). O mesmo se pode dizer dos colonos/camponeses migrantes para a Transamazônica, dos quais passarei a tratar a seguir.

## A "invenção" da Transamazônica e a agrovila de Brasil Novo

Ivonete Coutinho da Silva, em sua tese, nos fala da "invenção da Transamazônica", cuja idéia surgiu no final dos anos 1960 e que a mesma foi criada "em um território povoado por índios, seringueiros, pequenos e grandes comerciantes, marreteiros, fazendeiros, sendo, no entanto tratada [pelo governo militar] no momento de sua construção, como uma estrada que cortava um vazio de homens e mulheres, terra a ser conquistada e colonizada". Entre outras histórias de violência praticadas na sua implantação, ainda se ouve, nos dias atuais, "fragmentos de relatos sussurrados, a respeito do genocídio cometido contra os índios que povoavam o antigo município de Altamira (...), amarrados a tratores que avançavam sobre a selva" (Silva 2008: 32). Ela nos fala também de outros relatos, de mulheres vindas de várias regiões do Brasil, muitas delas do Nordeste e do Sul e das etapas da chegada: a cidade de Altamira, os acampamentos e o assentamento no lote:

> "As famílias chegavam fatigadas e barulhentas entre crianças e bagagens. Não sabiam para onde iam, mas demonstravam confiança e calma, escondendo a ansiedade a duras penas (...). Ao desembarcar no solo de Altamira, aquela multidão de pessoas desnorteadas e ansiosas, à procura de seus pertences, buscava reunir forças e sua parca bagagem para continuar a viagem rumo à Transamazônica. Elas traziam consigo um pouco dos valores incorporados e dos objetos queridos para apoiá-las em sua nova vida (...). Dona Francisca Coutinho [mãe da antropóloga e uma de suas principais interlocutoras] descreve o quadro da chegada (...): "a gente veio num avião enorme da FAB. Eu nunca tinha andado de avião, tive muito medo. Aliás, ninguém ali tinha andado de avião. Fiquei mais assustada quando vi a imensidão de águas do rio Xingu, quando o avião estava baixando (...). Também fiquei impressionada com tanta gente, procurando suas bagagens pelo chão. Era uma confusão danada" (Silva 2008, pp. 125-126).

No tocante aos acampamentos, etapa transitória pela qual tinham de passar:

> "As mulheres lembram os acampamentos como um lugar sem privacidade, em que não se sentiam à vontade para desempenhar suas tarefas de dona de casa, de mãe, nem de esposa (...). Os acampamentos da Transamazônica se caracterizavam como um espaço transitório, experimental e em estágio de observação. De lá as famílias poderiam sair direto para a área onde seriam assentadas ou para outro acampamento. As pessoas se encontravam confinadas naquele lugar aguardando os encaminhamentos da equipe técnica do Incra (...). Os relatos dessas mulheres são suficientes para mostrar a distância entre as premissas do projeto oficial de colonização (...) e a realidade concreta (...): "Lá no acampamento a miséria era grande. A comida era ruim. Tinha um homem que fazia a comida só de calção e ele ficava bem em cima da comida suando. Eu não comia e ele dizia: 'eu acho que vocês não têm fome'. Eu arrumei umas varas, pendurava as panelas e fazia a minha comida, do jeito que a gente comia lá no Sul, porque a comida era jabá, eu nem conhecia jabá" (Silva 2008, pp. 128-129).

Não sendo aqui possível colocar todas as experiências, escolho o depoimento da "informante base" da autora, dona Francisca Coutinho, sua própria mãe, que "descreve uma típica trajetória da migração nordestina", no tocante ao acesso ao lote:

> "Nós passamos uns quinze dias no acampamento, depois fomos levados para o km 40, agrovila Pena Filho. Acho que passamos dois meses lá. Depois nós mudamos para o km 70 que já ficava na área do nosso lote. Meu marido pegou lote no km 75, no travessão. Sete quilômetros para dentro. A terra não era muito boa, se comparada à terra roxa que as pessoas do Sul pegaram, mas deu para a gente viver e criar nossos filhos. Eu tive mais uma filha na Transamazônica e um aborto natural. Passei muito sufoco com os piuns e as estradas enlameadas e cheias de buraco. Não dava para passar nada no inverno. Era tudo difícil, principalmente no começo, quando a gente deixou de receber ajuda do Governo, mas nunca passamos fome, toda a família trabalhava na roça e dois anos depois a gente tinha era muita fartura" (Silva, 2008, p. 133).

## A influência da ICAR nas duas áreas da Amazônia

Comunidade de Santo Antônio (em Concórdia do Pará, descrita por Rita de Cássia Pereira da Costa) e Agrovila de Brasil Novo (a primeira agrovila criada na Transamazônica, pelo que nos diz Maria Ivonete Coutinho da Silva), as duas "comunidades" em que foram criadas as duas antropólogas. Ambas camponesas amazônidas, que puderam ir além de sua condição inicial -mantendo embora suas raízes no campo- e se tornar intelectuais que estudaram e refletiram sobre sua própria condição e sobre a condição dos camponeses dessas duas áreas da Amazônia. Tudo isso está, certamente, entre outros fatores, é claro, ligado à atuação da Igreja Católica nessas áreas. Como nos diz Rita Pereira da Costa:

> "Para além das mudanças e permanências nas estruturas da Igreja Católica em diferentes contextos, é importante assinalar as orientações seguidas por alguns padres e religiosas que assumiram a paróquia de Bujarú a partir do final dos anos 1960 (...), que vão estimular a constituição das Comunidades Eclesiais de Base. E com isso vão marcar a abertura para a relação entre a Igreja Católica e os diversos movimentos sociais e associações que surgiram desde então, seguindo os anos 1990 (...) até o presente (...). Em se tratando da Diocese de Abaetetuba, [à qual] se vinculam, respectivamente, a paróquia de Bujarú e o povoado Santo Antônio, é significativo dizer da importante repercussão dessas diretrizes na área. Do mesmo modo que é fácil notar que algumas das organizações e movimentos emergiram em momentos marcantes da história política do Brasil. Só para falar de um deles (...), o Movimento de Mulheres Transformadoras do Campo e da Cidade de Bujarú (MMTCCB) surgiu no ano de 1968, período ditatorial e ano da decretação do AI-5 (...)" (Costa 2008, pp. 131-132).

E a este (MMTCCB), seguiram-se vários outros movimentos, como a Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras (ABAA), o Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), a Associação de Remanescentes de Quilombo Oxalá Bujarú (ARQUIOB) e a Associação de Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia (ARQUINEC), influenciados pelas CEBs e pela Comissão Pastoral da Terra (CPT). Na mesma área, passou a atuar o Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST) e ocorreram articulações no sentido de operar mudanças

políticas consideradas de interesse dos trabalhadores e pequenos proprietários de terra nos sindicatos de trabalhadores rurais. Sobre a ARQUINEC, a que dá grande importância, diz a autora, num depoimento pessoal:

> "Era o ano de 1999, eu acabava de passar no vestibular [para cursar a graduação em Ciências Sociais na UFPA] e viajei para casa dos meus pais no povoado de Santo Antônio. Em meio àquela curta estadia de aproximadamente cinco dias, minha mãe me falou que ali estava surgindo um movimento, um tipo de associação que considerava muito importante para nós, e já frisava em sua fala que, no entanto, os filhos de sócios eram sócios (e não dependentes como no sindicato), mesmo que estivessem fora para estudar. O que significava que até eu era, assim, "sócia". Tratava-se de um "coletivo", a terra ia ser coletiva e, para que entrássemos, necessitava que meu pai, o Seu Tibúrcio Valino, abrisse mão do título definitivo do terreno que possuía para titular coletivamente" (Costa, 2008, p. 197).

No caso da Transamazônica, entre os camponeses assentados nos lotes das agrovilas, influenciados também pela atuação da ICAR –que estava se transformando no Brasil da época, entre outras coisas pela adoção da chamada Teologia da Libertação (TL)–, desde muito cedo surgiram organizações e movimentos semelhantes, que aproveitavam os tradicionais "adjuntos" ou "mutirões", os clubes de mães, as associações nas escolas (pais e mestres), almoços comunitários, atuação nos Sindicatos de Trabalhadores Rurais, Movimento de Mulheres de Altamira, Movimento de Mulheres em Uruará e outros. Quanto ao Movimento de Mulheres Trabalhadoras do Campo e da Cidade (MMTC/C) de Altamira, diz-nos Ivonete Coutinho da Silva:

> "[O Movimento] tem uma trajetória de participação efetiva nas lutas por cidadania e justiça, que transcendem a esfera das questões de gênero. As histórias das mulheres que participam desse Movimento, em sua grande maioria, têm um componente de violação dos direitos de sua cidadania. Partindo de realidades de exploração e privação de direitos e de espaço de atuação, as trajetórias dessas mulheres foram sendo reconstruídas e repensadas a partir do diálogo, nem sempre possíveis, entre participação social (espaço público) e o cumprimento dos afazeres domésticos, historicamente impostos como papel da mulher (espaço privado)".

> "A maior contribuição do Movimento de Mulheres do Município de Altamira está ligada ao combate à violência e à injustiça contra mulheres, crianças e adolescentes. Essas ações foram realizadas através de passeatas, denúncias, acompanhamento dos processos no fórum e delegacia, atos públicos exigindo punição dos criminosos, como também assembléias discutindo políticas públicas e palestras, incentivando a conscientização das mulheres para denunciar a violência e reivindicar os seus direitos por dignidade e cidadania" (Silva, 2008, p. 238).

Não obstante, a mesma autora, já na conclusão de sua tese, acrescenta um dado importante, como pesquisadora e nativa, de alguém que viveu sua infância (especificamente, no travessão do km 75 Sul a sete quilômetros adentro da faixa da rodovia Transamazônica, na Agrovila de Brasil Novo) e que hoje é professora da Universidade Federal do Pará no *campus* de Altamira:

> "[A]o contrário do que foi apregoado e repetido por muitos atores que compuseram esse cenário (Igreja, Estado, famílias e movimentos sociais), as pessoas que permaneceram na Transamazônica e que construíram certo capital social e/ou econômico não foram aquelas que chegaram desprovidas de qualquer patrimônio, seja cultural, econômico, ou social (...). A maioria das famílias que se fixaram (...) trouxe consigo alguns recursos e bens culturais (...). Relatos mostram que essa prerrogativa do necessitado ou absolutamente carente, atribuída geralmente aos nordestinos, considerados desprovidos de qualquer capital social ao migrarem para a Transamazônica, não é condizente com a realidade da maioria das famílias (...) integrantes do projeto de colonização governamental (...). Elas (...) portavam algo mais do que a premente necessidade de sobrevivência. Além de um capital cultural enriquecido por outras experiências de migrações, muitas dessas famílias detinham algum recurso financeiro e, sobretudo, certo conhecimento e bens simbólicos que as singularizavam mediante o forte estigma pré-concebido face aos nordestinos" (Silva, 2008, pp. 275-276).

Após tratar desses elementos empíricos, já trabalhados pelas duas antropólogas, em suas dissertação e tese, posso passar a uma reflexão mais ampla, fazendo algumas considerações sobre esse importante movimento da ICAR, representado pela TL e pelas

CEBs, num contexto mais vasto, considerando, sobretudo, seu momento de apogeu, bem como a situação atual[59].

## Considerações sobre as CEBs e a TL no Brasil

No campo das ciências sociais, vários autores tratam do surgimento das CEBs, no Brasil, influenciadas pela TL –e de seus desenvolvimentos–, cuja idéia fundamental foi plantada, de fato, desde os anos 1950, mas que surgiram de modo mais efetivo, como fruto do Concílio Vaticano II, a partir dos anos 1960 (cf., entre outros, Macedo, 1986; Prandi, 1997; e Mainwaring, 1989). Lembrando a frase que foi cunhada nessa época, "um novo jeito de ser Igreja", Reginaldo Prandi nos diz que as CEBs tiveram seu começo, em vários países da América Latina, nesses mesmos anos 1960, tendo tido suas "sementes" nos grupos de reflexão bíblica (Prandi, 1997: 97-98). Há todo um conjunto de acontecimentos inter-relacionados que surgem, mais ou menos simultaneamente, nessa época, no Brasil: a fundação da Conferência Nacional do Bispos do Brasil (CNBB), o Movimento de Educação de Base (MEB) –criado e mantido pela própria CNBB, com apoio do governo federal–, as mudanças na Ação Católica (AC) e, nesta, sobretudo, o desenvolvimento da Juventude Universitária Católica (JUC), que dará origem ao partido (católico?) de esquerda intitulado Ação Popular (AP), a TL –cuja origem não é só brasileira–, o Movimento das Ligas Camponesas (do qual participavam pessoas de variadas filiações religiosas, mas, também, sem confissão religiosa explícita) e, para finalizar, sem no entanto esgotar a lista, o processo de sindicalização rural, sobretudo no Nordeste, mas, também, na Amazônia e em várias outras partes do país.

No posfácio a seu belo livro –"de corpo e alma"–, Regina Novaes (cf. Novaes, 1997, pp. 213-221) procura ilustrar a história recente

[59] Utilizo o termo "movimento" para me referir às CEBs, num sentido mais amplo, de movimento social, mas devo também levar em conta a visão nativa, tal como é expressa, por exemplo, por Clodovis M. Boff, em dois de seus trabalhos, onde faz uma clara distinção entre CEBs como um tipo de comunidade católica (comunidade de base), mostrando a diferença não só entre comunidades distintas na ICAR, mas também entre comunidades e movimentos, nessa mesma Igreja (cf. Boff, 1997 b; 1997 c).

"da luta no campo no Brasil, enfatizando [su]as dimensões simbólicas", dividindo-a em três períodos, cada um deles marcado pela presença de três mulheres nordestinas, que surgem como uma espécie de símbolos no processo de luta pela terra. O primeiro deles (anos 1950 e 1960) foi marcado pela "construção da identidade *camponês*" (grifo da autora), onde se destaca a figura de Elizabeth Teixeira, que se tornou líder de uma liga após a morte do marido, tendo ao mesmo tempo sido marcada por outras formas de sofrimento. Esse é o período que corresponde às principais mudanças referidas no parágrafo anterior e que antecede o golpe militar de 1964 e à implantação do longo período ditatorial, em sintonia com o que acontecia em outros países da América Latina. O segundo período, entre os anos 1960 e 1980, em plena época da ditadura militar, diz respeito à construção de outra identidade, a de "trabalhador rural", sendo marcado pela "trajetória de Margarida Maria Alves, enquanto presidente de uma organização sindical", a qual, como é bem conhecido, foi vítima de assassinato brutal, constituindo-se em uma das mais importantes mártires do movimento popular no campo. E, finalmente, o terceiro período, começando nos anos 1990, cuja figura simbólica é Diolinda Alves da Silva –mulher de José Rainha, um dos mais destacados líderes do Movimento dos Sem Terra–, "uma personagem pública" que pode, na visão de Regina Novaes, "exprimir aspectos do delineamento da identidade dos *sem terra*" (grifo da autora). Tendo eu mesmo, acima, destacado duas figuras femininas emblemáticas da luta popular em duas áreas da Amazônia, a partir dos trabalhos de Rita Costa e Ivonete Coutinho, nesse segundo período a que se refere Novaes, gostaria, portanto, de dar destaque especial ao que diz esta última autora a respeito de Margarida Maria Alves:

> "Em sua trajetória, Margarida se inseriu no Movimento Sindical dos Trabalhadores Rurais (...). Mesmo não sendo membro de uma Comunidade Eclesial de Base, passa a usufruir das informações e espaços oferecidos pelas pastorais rurais [da ICAR] da Paraíba (...). A seu modo, sem se filiar, Margarida recebeu Lula e subiu no palanque de comícios do PT em Alagoa Grande, mas e ao mesmo tempo, em nível local, negociou apoio a certo candidato do Partido da Frente Liberal, como forma de responder ao ataque de fazendeiros e usineiros, filiados ao PMDB, que perseguiam seu trabalho no sindicato (...). Foi esta Margarida –conectada com as Federações de Trabalhadores Rurais dos estados

> do Nordeste e com a CONTAG [Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura], com pastorais e com o CENTRU [Centro do Trabalhador Rural]– que encaminhou ao Ministério do Trabalho pedidos de fiscalização no município. Constatadas muitas irregularidades, as multas deveriam começar a ser cobradas, as ameaças dos usineiros do município não tardaram. Mesmo assim não se acovardou (...). Margarida Maria Alves morreu assassinada, em 12 de agosto de 1983, quando pistoleiros contratados por usineiros seus adversários dispararam vários tiros de espingarda. O assassinato de Margarida Maria Alves é emblemático [mostrando que não] só na Paraíba, mas por todo o Brasil, os grandes proprietários de terra, embora guardem entre si diferenças econômicas, se articulavam e se articulam politicamente" (Novaes 1997, p. 216).

O que, devo acrescentar, não acontece hoje somente com latifundiários, mas também com personagens mais variados (muitos ligados mesmo ao crime organizado) que, atuando na Amazônia, não somente agem contra camponeses, mas também contra sindicalistas, militantes e políticos que defendem interesses populares, membros da ICAR e, entre estes, até mesmo contra certos bispos, ameaçados de morte, como no caso daqueles atuantes nas áreas da Amazônia onde se desenvolvem novas formas de cidadania –tratadas neste artigo–, impulsionadas pelas CEBs e por todo o movimento de militantes católicos que nelas atuam, com apoio desses mesmos bispos.

Vale também aqui lembrar que as CEBs, no Brasil, viveram dois momentos: o primeiro, logo após seu aparecimento, que pode ser considerado o seu *boom*, nos anos 1970 e 1980, e uma fase de aparente enfraquecimento, em que, segundo o mesmo autor acima citado, Reginaldo Prandi, encontravam-se (em 1994), "em visível declínio" (Prandi, 1997, p. 14). Isso é também acentuado por Ivo Lesbaupin e colaboradores que nos dizem: "Nos anos 90, num quadro político e eclesial desfavorável, as CEBs passaram por mudanças significativas, a ponto de alguns intelectuais anunciarem o seu fim". Eles se referem a Reginaldo Prandi, na citação que fiz acima. E completam o quadro:

> "De fato, a crise do socialismo real e, sobretudo, a implementação das políticas de cunho neoliberal e a recessão econômica tiveram importantes reflexos nas classes populares e na capacidade de mobilização de

> alguns movimentos sociais (...) com os quais as CEBs eram muito articuladas. No campo eclesial, o avanço do *projeto centralizador,* levado em frente pelo Vaticano, provocou uma desaceleração do compromisso libertador da Igreja católica latino-americana (...). Por outro lado, mudanças no campo religioso, especialmente o crescimento do Pentecostalismo e, no interior da Igreja católica, do Movimento Carismático, também alteraram a dinâmica das CEBs. Esse novo quadro contextual deslocou o foco de atenção da mídia e de muitos intelectuais dando a impressão que as CEBs passavam por uma crise profunda ou que tinham desaparecido. A continuidade e vitalidade dos Encontros Diocesanos, Regionais e Intereclesiais parece indicar, pelo contrário, que as CEBs permanecem atuantes, embora venham passando por transformações no jeito de ser e de atuar" (Lesbaupin *et al.* 2004).

A vitalidade das CEBs é atestada por vários trabalhos recentes, além dos de Rita Costa e Ivonete Coutinho, na Amazônia, e do artigo de Lesbaupin e colaboradores (cf., entre outros, Boff *et al.*, 1997 a; Burdick, 1998 [1993]; Domezi, 2006; Mariz e Machado 2008; e Marques, 2009). Um desses trabalhos –dos mais recentes– é o do sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira (que, aliás, tem vários trabalhos publicados sobre o tema), que fez estudo comparativo sobre as lideranças de CEBs no Brasil, investigando seus Encontros Intereclesiais de 1981, 2000 e 2005, através de questionários preenchidos pelos participantes. Apesar das limitações da pesquisa, de caráter quantitativo –discutidas e reconhecidas pelo próprio autor do texto–, suas conclusões confirmam também essa vitalidade. A conclusão final é a seguinte:

> "Enfim, a pesquisa comprova a continuidade da *caminhada* das CEBs nesses vinte e cinco anos, apesar de seus percalços. Sua prática política [isto é, das lideranças investigadas] é de esquerda, e sua prática religiosa pauta-se pela institucionalidade católica, inclusive no que tange sua situação matrimonial conforme as normas eclesiásticas. A ligação entre a fé cristã e a prática política libertária, que desde seu início marca as CEBs, continua firme" (Ribeiro de Oliveira, 2008).

## Em conclusão: algumas ambigüidades (que não invalidam as afirmações de cidadania)

Isso não significa que não haja ambiguidades, impasses e limitações. Uma das primeiras questões que se impõem ao antropólogo é a da ambiguidade. Por isso é preciso, nesta conclusão, tratar, em primeiro lugar, do conceito de comunidade. Acima, a questão já foi aflorada, quando acentuei, a partir das formulações nativas/populares, na "comunidade" de Santo Antônio, a feliz expressão de um interlocutor que falava a Rita de Cássia Costa de comunidade "num sentido social de evangelização". Eunice Durham, orientadora de tese e apresentadora do livro de Carmem Cinira Macedo, já detectava muito bem essa questão, quando dizia, referindo-se à CEB analisada por esta antropóloga, que estudou as CEBs num bairro da cidade de São Paulo:

> "O termo comunidade, tal como usado pela Igreja e pelos habitantes do bairro, não traduz a realização concreta da prática implícita no conceito, mas constitui um *modelo* [meu grifo, RHM] que permite ordenar um conjunto de práticas outras, através do estabelecimento de critérios que permitam avaliar positiva ou negativamente a ordem social existente.
>
> "A noção de comunidade, com seu referencial de igualdade e solidariedade, de relações íntimas e pessoais, de união e subordinação dos interesses individuais aos anseios da coletividade, se apresenta como uma imagem que revela a sociedade em seu negativo. Permite assim a construção de uma visão crítica da sociedade, pois imediatamente, pelo contraste, torna visíveis e faz com que assomem à consciência a desigualdade, a opressão, a impessoalidade, a fragmentação própria do individualismo possessivo da sociedade de massa, tudo isso não como um conjunto de elementos díspares, mas como um sistema coerente que se manifesta nas experiências cotidianas as mais diversas. Ao apreender esse geral, essa concatenação, as experiências se tornam compreensíveis. Apreendendo a realidade social como um sistema, é possível opor-se a ele, localizando-se como cidadão e como pessoa, explorando suas contradições e tentando construir práticas alternativas" (Durham, 1986, pp. 9-10).

A principal ambiguidade apontada por Carmem Cinira Macedo diz respeito à relação entre a estrutura hierárquica e autoritária da ICAR, de modelo episcopal e sacramental (embora ela

não diga isso com todas as letras) e ao fato de ao padre caber sempre a última palavra, como acontecia também, no passado, com movimentos tradicionais, mesmo que avançados do ponto de vista ideológico, como a Ação Católica (AC) e especialmente alguns de seus setores, tendo como movimento paradigmático a Juventude Universitária Católica (JUC) do final dos anos 1950 e início dos anos 1960. Essa contradição faz com que, nas decisões, sobretudo as mais polêmicas, acabe predominando a posição do padre, ou mesmo do bispo, em detrimento da decisão majoritária ou mesmo de consenso da CEB, como "comunidade". Mas a autora aponta, em seu livro, de fato, três ambigüidades. Não podendo me alongar aqui no detalhamento de todas as questões colocadas por sua rica análise, cito apenas um pequeno trecho que sumariza parte importante de seu pensamento:

> "O problema dos ricos e pobres, ou seja, a divisão dentro da riqueza, é outra questão séria para a Igreja. Se esta tem na visão do povo uma primeira ambiguidade, na articulação de uma verdade universal com a verdade que surge da base, uma segunda ambiguidade, articular uma comunidade cristã em que os membros da comunidade apresentam diferenças significativas quanto à posse da riqueza, desemboca numa terceira ambiguidade. Em épocas anteriores, a noção de caridade permitiu encaminhar o problema, mas, diante das tensões do mundo moderno, isto se torna impossível de sustentar (...).
>
> "Opera-se na Igreja uma transformação que consiste na passagem da denúncia do pecado (a favor da "caridade cristã") para a denúncia das estruturas sociais apontadas como responsáveis pelas desigualdades e pela injustiça. Isso significa uma óbvia politização ou, melhor dizendo, uma nova forma de politização da atuação da Igreja, em que a noção de libertação vai se instalando cada vez mais no seio da própria história e se configurando como uma proposta de criação de uma vida nova, para todos, ainda neste mundo. Mais uma vez, a noção permanece carregada de uma certa ambiguidade [e] essas ambigüidades todas criam um espaço de indeterminação que é exatamente o que permite à Igreja operar no sentido de integrar contradições e procurar preservar seu espaço de poder no mundo como instituição "católica', ou seja, universal" (Macedo, 1986, pp. 56-57).

Pelo menos algumas dessas ambigüidades são reconhecidas por membros da ICAR, como é o caso, certamente, de Clodovis Boff,

nos textos que citei acima, ao se referir às CEBs, dizendo que as mesmas "fazem parte constitutiva da grande Igreja" e que [como é óbvio, acrescento] "em termos institucionais dependem dela". Consequentemente, essa "dependência cria para [as CEBs] uma situação de ambiguidade", residindo aí "sua força e também sua fraqueza". E, mais ainda, pelo que nos diz Boff, tal "dependência fragilizante das CEBs em relação à Igreja institucional se mostra em dois pontos: dependência do arbítrio dos pastores para sua aprovação; e dependência do ministro 'de fora' para a Eucaristia" (cf. Boff, 1997 c: 254-257).

> "Esta situação revela que a prática do padre tem de seguir nesse ponto a lógica do "velho modo de ser igreja". O padre pode estar pessoalmente na caminhada. Sua figura individual pode ter mudado. Mas sua função institucional continua, na questão da Eucaristia, a mesma: está submetido à instituição como todo bom funcionário. Só lhe sobram as poucas margens de tolerância que a elasticidade da instituição lhe permite.
>
> "É evidente que o "novo modo de ser igreja" supõe também um novo modo funcional (e não só pessoal) de ser padre. Seria um ministro da celebração eucarística que venha de baixo, que surja da própria comunidade.
>
> "Mas aqui tocamos um *punctum dolens* ou crucial da instituição eclesiástica, um ponto vital. É um nó que junta pelo menos duas questões estruturais heterogêneas e que não vai ser fácil de desatar: a questão da estrutura sacramental da Igreja, pela qual a Ordem aparece como uma peça estruturante de sua constituição teológica (*jus divinum*: direito divino); e a questão da estrutura sociológico-histórica, pela qual o clero perpetua o monopólio do poder religioso dentro da Igreja (*jus humanum*: direito humano)" (Boff, 1997 c: 258-259; grifos no original).

Na verdade, o teólogo nativo (católico) constrói um *modelo* (como diz Eunice Durham, na citação acima), em que as CEBs são *inventadas* conceitualmente por aquilo que se apresenta a seus olhos e ouvidos como fenômeno, mas também como projeção imaginária do que *deve ser*, como *utopia*. É ainda o próprio Boff quem nos auxilia nessa compreensão:

> "As CEBs são também a **representação** [negrito no original] que se faz delas no imaginário eclesial e social. E na

constituição dessa representação os teólogos tiveram um papel determinante.

> "É verdade que a imagem de CEBs que têm e transmitem os teólogos (mais ampla, mas também mais genérica) não coincide exatamente com a imagem que têm as bases (mais concreta, mas também limitada). Sem falar ainda da representação que têm os agentes intermédios. Os teólogos [e também muitos cientistas sociais, RHM] apanham o fenômeno empírico das CEBs nos seus momentos de pique (encontros, Intereclesiais), enquanto que as bases compreendem as CEBs a partir do seu cotidiano, tantas vezes penoso. Temos então duas imagens das CEBs: a festiva e a ferial" (Boff, 199 c, p. 260)[60].

Tudo isso pode relacionar-se com formulação que apresentei há vários anos, ao publicar artigo em *Ciência e Cultura*, tratando daquilo que chamei de "impasses da romanização e da Teologia da Libertação", analisando as contradições e ambiguidades dos dois movimentos (sobretudo da romanização), nas suas relações com o catolicismo popular brasileiro. A conclusão a que chegava, que hoje reconheço ser incompleta, dizia respeito a uma dificuldade dos dois movimentos de entender a lógica do catolicismo popular, um *catolicismo social*, não do mesmo gênero daquele proposto pelos agentes da TL, mas social *no sentido das festas e devoções, do comunitário, da generosidade, da dádiva e da ostentação de bens e de prestígio*. Na época, Carmem Cinira, de saudosa memória, chegou a comentar comigo tal artigo, que havia lido, mas não percebi de fato a relação que o mesmo poderia ter com essa ambiguidade fundamental a que ela se refere em seu livro, já então publicado. De fato, esse é um aspecto de grande importância, que faz relação com essa última ambiguidade a que me refiro -as duas formas de conceber o social, a da TL e das CEBs, em contraste com o social do catolicismo tradicional e popular-, que pode ser relacionada não só à TL e às CEBs, mas também ao movimento da romanização que, no final do século XIX e início do XX, promoveu uma ampla reforma conservadora e europeizante no

[60] O autor cita em apoio a sua afirmação artigo de Luiz Alberto Gómez de Souza, conhecido sociólogo católico, publicado na REB, em que o mesmo comenta o VI Encontro Intereclesial das CEBs de Trindade, ocorrido em 1986 (cf. Souza 1986).

catolicismo brasileiro, em sintonia com o que estava acontecendo na ICAR, em plano mundial[61].

Não obstante, nada disso obscurece o fato de que a atuação dos agentes da ICAR, informados pela TL, tanto no campo como na cidade, na implantação e animação das CEBs, tem contribuído, desde os anos 1960 -e continua contribuindo-, para a implantação de novas formas de cidadania -inclusive no que diz respeito às relações de gênero-, como busquei mostrar acima, ao me deter no que vem acontecendo em duas áreas da Amazônia, mais particularmente, em duas *comunidades*, repito, duas *"comunidades no sentido social da evangelização"*.

E aqui, vale lembrar o conceito de *popularização*, utilizado pelo antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, ao tratar da relação entre o saber popular e o erudito, em sua tese de doutorado, depois transformada em livro: "Os Deuses do Povo". Para esse antropólogo, a popularização resulta da "transformação de um sistema religioso erudito, doutrinário e sacramental, em outro, comunitário e devocional" sendo "o resultado de um exercício coletivo da população, dentro de um setor de cultura e entre um domínio político e o outro". Não é resultante de "má aprendizagem, uma espécie de 'caipirização' ingênua ou depravada. Por outro lado, o repertório de crenças e práticas populares não constitui um sistema 'tradicional' e estático, 'coisa dos antigos', como alguns agentes" externos costumam dizer. O povo recebe a mensagem erudita desses agentes (políticos, militantes, sindicalistas, agentes de pastoral, sacerdotes etc.) e, "embora perca frações da ciência de trabalho religioso" (ou de outro tipo), reinterpreta tal mensagem, retraduzindo-a dialeticamente, nos seus próprios termos e adaptando-a aos seus próprios interesses e modos de vida (cf. Brandão, 1980: 204)[62].

É o que certamente acontece no caso das duas comunidades amazônicas examinadas acima e em muitas outras situações, no campo ou na cidade, que recebem o influxo dos agentes da ICAR

[61] O artigo foi republicado em livro, anos mais tarde, com algumas reformulações, mas sem enfrentar claramente as questões que estou aqui colocando (cf. Maués, 1988 e 1999).

[62] Este conceito de popularização, a partir das formulações de Brandão, é empregado em meu livro sobre as relações entre catolicismo popular e controle eclesiástico na Amazônia (cf. Maués, 1995: 183 e 262, Nº 21).

na implantação das Comunidades Eclesiais de Base, "um novo modo de ser igreja", que se transforma, ao mesmo tempo, em *um novo modo de atuar política e religiosamente* (sem, no entanto, abandonar por completo suas tradições e nem sua atitude crítica em relação ao vem de fora).

## Bibliografia

ACEVEDO, Rosa E. (1999). Perfil da mulher camponesa do sudeste do Pará. *Novos Cadernos* NAEA2 (1), 113-127.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (1993). *Conflitos e mediação: os antagonismos sociais na Amazônia segundo os movimentos camponeses, as instituições religiosas e o Estado.* Tese, Doutorado em Antropologia. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional.

ALMEIDA, Marineide Pereira de (2002). Trabalhos femininos e papéis sociais em uma comunidade rural do nordeste paraense. En HÉBETTE, Jean et al. (orgs.): *No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará* (p. 83-110) Belém: Edufpa.

ARAÚJO, Roberto (1974). *Etude socio-anthropologique des communautés de base dans la région d'Altamira-PA.* Dissertation, Maitrise, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.

BOFF, Clodovis M. *et al.* (1997a). *As Comunidades de Base em Questão.* São Paulo: Paulinas.

BOFF, Clodovis M. (1997b). Estatuto Eclesiológico das CEBs. En *As Comunidades de Base em Questão* (p. 177-205). São Paulo: Paulinas.

BOFF, Clodovis M. (1997 c). CEBs: A Que Ponto Estão e Para Onde Vão. Em *As Comunidades de Base em Questão* (p. 251-305). São Paulo: Paulinas.

BRANDÃO, Carlos R (1980). *Os Deuses do Povo: Um estudo sobre religião popular.* São Paulo: Brasiliense.

BURDICK, John (1998 [1993]). *Procurando Deus no Brasil: A Igreja católica progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras.* Rio de Janeiro: Mauad.

CAVALCANTI, Arivaneide da Marta (2005). *Memórias da Transamazônica.* Altamira-PA. Edición independiente.

CHAVES, Márcio Cristiano Queiroz (2005). *Comunidade e reprodução social: estudo sobre uma população ribeirinha do município de Ponta de Pedras-Ilha do Marajó/PA.* Dissertação, Mestrado em Sociologia. Belém: Universidade Federal do Pará.

COSTA, Rita de Cássia Pereira da (2008). *Como uma Comunidade: formas associativas em Santo Antônio/PA -imbricações entre parentesco, gênero e identidade.* Dissertação, Mestrado em Antropologia (p. 253). Belém: Universidade Federal do Pará.

DOMEZI, Maria Cecília (2006). *A Devoção nas CEBs: Entre o Catolicismo Tradicional Popular e a Teologia da Libertação.* Tese, Doutorado em Ciências da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.

DURHAM, Eunice Ribeiro (1986). Apresentação. *En* MACEDO, Carmem Cinira. *Tempo de Gênesis: O Povo das Comunidades Eclesiais de Base (*p. 7-10). São Paulo: Brasiliense.

FERNANDES, Marcionila (1993). *Estrutura fundiária e atuação política dos donos de terras no Pará: uma abordagem sobre a União Democrática Ruralista -UDR.* Dissertação, Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento. Belém: Universidade Federal do Pará.

FERRÃO, Euzalina da Silva (2006). *Desenvolvimento sustentável, organização e reorganização de trabalhadores rurais do alto rio Atuá na ilha de Marajó: exame de uma experiência.* Dissertação, Mestrado em Antropologia. Belém: Universidade Federal do Pará.

GUERRA, Gutemberg Armando Diniz (2001). *A Identidade do posseiro: elementos de caracterização social trabalhados pelo movimento sindical do sudeste do Pará.* Dissertação, Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento. Belém: Universidade Federal do Pará.

HÉBETTE, Jean; S. B. MAGALHÃES; M. C. A. MANESCHY (2002). Reprodução social e participação política na fronteira agrícola paraense: o caso da Transamazônia. En HÉBETTE, Jean et. al. *No mar, nos rios e na fronteira: faces do campesinato no Pará (*p. 205-231) Belém: EDUFPA.

HÉBETTE, Jean (2004). *Cruzando a Fronteira: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia,* 4 volumes. Belém: EDUFPA.

IOKOI, Zilda Gícoli (1996). *Igreja e Camponeses: Teologia da Libertação e Movimentos Sociais no Campo, Brasil e Peru, 1964-1986.* São Paulo: Hucitec/Fapesp.

KRAUTLER, Erwin. A. (1984). *Contra-Reforma Agrária na Região do Xingu.* Depoimento à Comissão Parlamentar de Inquérito sobre Problemas Fundiários. Assembléia Legislativa do Estado do Pará, 30/08/1984.

LESBAUPIN, Ivo; L. RIBEIRO; N. FIORIN; e S. RODRIGUES (2004). Revisitando as CEBs: Um estudo no Rio de Janeiro e em Minas Gerais. *Religião e Sociedade* 24 (1), outubro. Recuperado el 22 de agosto de 2009 Em http://www.iserassessoria.org.br/novo/ativ_desenvolvidas/Revisitando_as_CEBs.pdf.

LITTLE, Paul (2002). Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: *Por uma Antropologia da Territorialidade*. Série Antropologia 322, 2002. Recuperada el 22 de agosto de 2009 en http://www.unb.br/ics/dan /Serie 322empdf.pdf

MACEDO, Carmen Cinira (1986). *Tempo de Gênesis: O povo das Comunidades Eclesiais de Base*. São Paulo: Brasiliense.

MAINWARING, Scott (1989). *Igreja católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense.

MARIZ, Cecília L. & MACHADO, Maria das Dores (2008). À propos de l'inculturation dans le catholicisme brésilien contemporain. *Social Compass*, 55 (3), 290-303.

MARQUES, Gabriela Miranda (2007). *Movimento de mulheres agricultoras de Santa Catarina e as Comunidades Eclesiais de Base: Relatos dos tempos de abertura*. Recuperado el 2 de agosto de 2009 em www.cfh.ufsc.br/abho4sul/pdf/Gabriela%20Marques.pdf.

MATA, Possidônio da (1992). A igreja católica na Amazônia da atualidade. En HOORNAERT, Eduardo (Org.) *História da Igreja na Amazônia* (341-365). Petrópolis Vozes.

MAUÉS, R. Heraldo (1988). Impasses da romanização e da teologia da libertação: o choque com a lógica do catolicismo popular. *Ciência e Cultura* 46, (11), 1074-1079.

MAUÉS, R. Heraldo(1995). *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP.

MAUÉS, R. Heraldo (1999). *Uma Outra "Invenção" da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: CEJUP.

NOVAES; Regina (1997). *De corpo e alma: catolicismo, classes sociais e conflitos no campo*. Río de Janeiro: Graphia.

PRANDI, Reginaldo (1997). *Um Sopro do Espírito*. São Paulo: Edusp/Fapesp.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro (2008). Lideranças de CEBs no Brasil um estudo comparativo: 1981-2000-2005. Trabalho apresentado no GT 34 Religião e Sociedade, durante o 3*2º Encontro anual da ANPOCS*. Caxambu/MG, outubro de 2008. Recuperado el 22 de agosto de 2009 en http://200.152.208.135/anpocs/trab/adm/impressao_gt.php?id_grupo=22&publico=S&PHPSESSID=133d28dfe174cc1a8d4eec4f25fc1343.

SILVA, Maria Ivonete Coutinho da (2008). *Mulheres Migrantes na Transamazônica: Construção da ocupação e do fazer política*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) (293 pp). Belém: Universidade Federal do Pará.

SMITH, Nigel (1992). *Rainforest Corridors: The Transamazon colonization Scheme.* Berkley, Los Angeles, London: University of California Press.

SOARES, Ana Cristina de Paula (2004). *A participação política feminina em sociedades tradicionais amazônicas: o caso de Muaná, Marajó/PA.* Dissertação, Mestrado em Sociologia, (145 pp). Belém: Universidade Federal do Pará.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de (1986). O Longo e Penoso Aprendizado da Prática Democrática. *Revista Eclesiástica Brasileira.* 46, 591-600.

VELHO, Otávio Guilherme (1972). *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária: Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica.* 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar.

VELHO, Otávio Guilherme (1979). *Capitalismo Autoritário e Campesinato: Um estudo comparativo de fronteira em movimento.* 2ª Edição. São Paulo, Rio de Janeiro: Difel.

WAGNER, Roy (1981 [1975]). The Invention of Anthropology. En *The Invention of Culture* (Revised and expanded edition). Chicago, London: The University of Chicago Press.

# 9. Religiosidad popular y medios de comunicación en Argentina: entre la devoción y el rating

Eloisa Martin

Resumen:
Desde el retorno a la democracia, los medios de comunicación han tenido un rol fundamental en la visibilización de las prácticas religiosas no hegemónicas y, consecuentemente, en la construcción de definiciones y juicios de valor al respecto. A partir del caso de Gilda (una cantante de cumbia argentina, trágicamente muerta en 1996), analizaré de qué manera los medios han participado activamente en la elaboración, diseminación, consolidación y mantenimiento de una determinada imagen de Gilda y de lo que ocurre en torno a ella.
A través de su presencia en los medios, Gilda forma parte del imaginario hegemónico como una figura que condensa a las clases populares en dos de sus prácticas más relevantes: música y religión. Novelas, noticias, artículos, documentales, programas especiales colaboran creando un mundo que delinea y refuerza una definición hegemónica de la cantante y de su par complementario (devoto, fan, seguidor). Si la insistencia en una única aproximación al fenómeno responde a motivos propios de los medios (vender revistas y obtener altos índices de audiencia), tiene como resultado la cristalización de la definición de Gilda como santa, de sus seguidores como “pobres, ignorantes, desesperados, cínicos o ingenuos”, y del contexto que engloba la devoción como una “sociedad sin certezas”.

## Religiosidade popular e meias de comunicação na Argentina: entre a devoção e o rating

Resumo:
Desde o retorno da democracia, os meios de comunicação tem um papel fundamental na visibilidade das práticas religiosas não hegemônicas e, consequentemente, na construção de definições e juízos de valor a respeito. A partir do caso de Gilda (uma cantora de cúmbia argentina, tragicamente morta em 1996), analisarei de que maneira os meios tem participado ativamente na elaboração, disseminação, consolidação e manutenção de uma determinada imagem de Gilda e dos acontecimentos ao redor dela.
Através da sua presença nos meios, Gilda forma parte do imaginário hegemônico como uma figura que condensa às classes populares em duas de suas práticas mais relevantes: música e religião. Romances, notícias, artigos, documentos, programas especiais colaboraram criando um mundo que projeta e reforça uma definição hegemônica de uma cantora e de seu par complementário (devoto, fã, seguidor). Se a insistência em uma única aproximação ao fenômeno responde a motivos próprios dos meios (vender revistas e obter altos índices de audiência), tem como resultado a cristalização da definição de Gilda como santa, de seus seguidores como “pobres, ignorantes, desesperados, cínicos ou ingênuos”, e do contexto que engloba a devoção como uma “sociedade sem certezas”.

Gilda es el nombre artístico de Miriam Alejandra Bianchi, una cantante popular argentina muerta en un accidente automovilístico el 7 de septiembre de 1996. Actualmente, varios años después de su muerte, muchas personas visitan a Gilda en el cementerio o en el santuario erigido en el lugar de su muerte y algunas de ellas se reúnen para recordarla en clubes de fans que crecen, decrecen, cambian de forma, pero continúan funcionando en torno de la figura de esta mujer, esposa, madre, ama de casa de clase media que a los 28 años decidió responder un aviso en el diario y volverse cantante. En 1992 grabó su primer CD, al que se le suman tres más entre 1993 y 1995, con los que adquiere algún éxito en las ventas y una cierta notoriedad, especialmente a partir del tercer disco. Sin embargo, a pesar de haber convertido algunas canciones en éxitos que trascendían el ambiente de la cumbia Gilda no era una de las cantantes más reconocidas por la prensa especializada. Fue sólo en años posteriores a su muerte que su presencia creció en visibilidad en el espacio público: decenas de notas periodísticas, programas especiales en canales de aire, un documental sobre su "santificación", un proyecto para filmar un largometraje sobre su vida, ediciones especiales de CDs y pósters, libros y numerosas notas tanto en revistas populares cuanto en diarios de amplia circulación. Algunas de sus canciones musicalizaron telenovelas y otras fueron regrabadas por cantantes de diferentes géneros. Su muerte, además, se convirtió, para los medios, en una matriz para entender otras muertes trágicas en el mundo de la música tropical: explicaba tanto los peligros de la vida de esos artistas en términos de mal camino (consumo de drogas y alcohol, promiscuidad sexual, delincuencia) y de explotación (sobreexposición en los medios, numerosos shows por noche, contratos esclavistas) como las "santificaciones" posteriores de los mismos.

Los medios de comunicación, en este sentido, han jugado un rol fundamental, no sólo en la multiplicación de la presencia de Gilda en el espacio público, que alcanzó sus picos más altos dos años después de su muerte, sino también en las definiciones póstumas de su status, en la narración de su historia y en la difusión de su figura encuadrada en caracterizaciones que se reiteran a lo largo de los diferentes productos mediáticos. Más allá de la cantidad de devotos que pudiera tener Gilda, difícilmente mensurable y

de importancia relativa,[63] podemos considerar que a partir de su presencia en los medios, Gilda pasa a formar parte del imaginario dominante como una figura que condensa lo popular en dos de sus prácticas más relevantes: la música y la religión.

La prensa dominante y los programas de variedades de gran audiencia, han dedicado un espacio notable, casi inexistente para los cultos no ligados al catolicismo 25 años atrás, a la denominada "religiosidad popular".[64] El tratamiento dado a estos fenómenos, es variable: si colocados en un continuum +católico -católico, los primeros son observados (y descriptos) con más simpatía, mientras que a los últimos, se los trata con desconfianza. En todos los casos, sin embargo, hay un acuerdo implícito de considerarlos prácticas de "los otros", otros desesperados, anacrónicos o autóctonos, cuyas prácticas son resabios de culturas tradicionales o ruegos desesperados de quienes no encuentran una respuesta de las instituciones que deberían dársela (el Estado o la Iglesia). Por ello, se los "respeta", pero no se los muestra como un modelo deseable.

Este capítulo se propone revisar las definiciones que los medios han construido sobre Gilda y las tensiones entre quienes *siguen* a Gilda y los medios, a partir de: 1) las definiciones de los medios sobre el status de Gilda y sus seguidores; 2) los esfuerzos de los que *siguen* a Gilda para imponer su definición de la cantante y una definición de memoria, en la interacción con los medios. Cada uno intenta imponer su versión en la conciencia de la audiencia; 3) la lectura de los seguidores de Gilda sobre el producto final: de la mirada de los otros sobre sí mismos, del éxito o no de la puesta en escena, de qué versión (y qué personas que las encarnan) resultó victoriosa porque fue privilegiada. Evaluación nativa de las diferencias entre ellos como un "nosotros" construido en una tensión permanente y de las definiciones que los medios aplican sobre ese "nosotros", ahora cristalizado por los medios. Estos tres

[63] En el caso específico de los santuarios católicos, sabemos que los números de peregrinos son "inflados" tanto por la Iglesia, porque la mayor cantidad de devotos la coloca en un lugar de portavoz de esas personas, como por los medios, que sólo consideran relevantes a los fenómenos masivos.

[64] Según Frigerio (1993: 24), con el advenimiento de la democracia, después de 1983, aumentó la visibilidad de las manifestaciones religiosas no católicas en los medios argentinos.

objetivos serán verificados etnográficamente a partir del análisis de las producciones de una nota periodística, un programa de ficción y de un documental para televisión.

## Gilda en los medios:

Gilda murió en un accidente automovilístico el 7 de septiembre de 1996, cuando era conocida apenas dentro del ambiente de la música tropical. Un año después, ocupaba un espacio inédito en los medios argentinos: los principales diarios del país comenzaban a referirse al "*mito de la cantante bailantera*", los noticiosos televisivos mostraban imágenes del homenaje realizado en Plaza Miserere[65] y la presentadora Susana Giménez entrevistaba al viudo, Toti Jiménez, en su programa.[66] Al mismo tiempo, el canal Crónica[67] presentaba un "Informe Especial" de más de una hora de duración, en el cual se recordaba a la cantante. Dicho informe intercalaba imágenes de una entrevista a Gilda grabada de 1998[68], diferentes shows de la cantante en bailes y canales de

[65] Organizado por un famoso animador de programas tropicales, Daniel "la Tota" Santillán contó, según se notició en la época, con la presencia de más de 10 mil personas reunidas en la plaza frente a la estación de ferrocarril del mismo nombre.
[66] El programa de Susana Giménez, que combina entrevistas, juegos y shows musicales, ha permanecido en el horario central por más de 17 años. Ser recibido por ella, además de otorgar prestigio, asegura una publicidad importante, pues es uno de los más vistos en Argentina. En la entrevista con Toti, en septiembre de 1997, Susana le pide que le explique el "fenómeno" de venta de discos y revistas sobre Gilda. Ilustra la entrevista con imágenes del homenaje en Plaza Once, con epígrafes como: "Murió anónima. Hoy es leyenda" y "La bailantera milagrosa".
[67] Crónica es un Canal de cable que emite las 24 horas noticias y es reconocido por sus placas, en fondo rojo, con titulares efectistas de noticias policiales, curiosas o bizarras. Al igual que algunos canales de cable locales, Crónica es el único medio que, cada año, cubre el aniversario de la muerte de Gilda enviando cámaras al nicho en Chacarita y es, también, uno de los canales más vistos por mis informantes. Según datos de Ibope, el 69,1% de los hogares de Capital y Gran Buenos Aires tienen conexión de cable, incluyendo en esta cifra apenas las conexionescontratadas (http://www.ibope.com.ar/faq/tvgba.htm#14), bajado el 26/04/05). Independientemente del alto valor de la cuota mensual, todos mis informantes tenían televisión por cable en sus casas: algunos compartían la conexión con sus vecinos y otros se "colgaban", haciendo conexiones "informales" con el cableado que pasa por sus techos.
[68] Me refiero a la entrevista filmada algunos meses antes de su muerte por la compañía discográfica, que ya fuera mencionada anteriormente: "Gilda" M. Schafner et. al. © Leader 1998, principal fuente de datos sobre la biografía, características y gustos personales de Gilda.

televisión, fragmentos de video clips, a Carlos Maza trabajando en los primordios del santuario, el cortejo multitudinario durante el entierro en Chacarita y testimonios de algunas personas del mundo de la cumbia y de otras en el cementerio. Entre estos últimos, estaba Claudio, el presidente del fan´s club "No me arrepiento de este amor", con el rostro lampiño de sus 17 años, besando el nicho y explicándole a la cronista sus sentimientos:

> "como vos lo sentís por tu mamá, yo lo siento por Gilda. Pero es más fuerte lo de Gilda". Mientras pasan las imágenes, la locutora explica: "fieles devotos hicieron de la tumba 3635 un templo sagrado, un lugar de culto para la oración y el agradecimiento. Sus fans la llaman santa Gilda".

Los medios de comunicación constituyen una importante arena institucional para la construcción de los problemas sociales, para la definición de una repetición de eventos en términos de "fenómeno social" y "para el etiquetamiento de comportamientos... ya que construyen y mantienen la *realidad pública* de una sociedad, 'lo que todos saben' acerca de determinados temas o de lo que está sucediendo en el país" (Frigerio & Oro 1998: 117).

Ellos ocupan "una posición institucional que les confiere el derecho de producir enunciados en relación a la realidad social aceptados como verdaderos por el consenso de la sociedad" (Ribeiro 2000: 33). Si eso no implica que los significados así presentados sean impuestos de manera inmediata, puesto que las audiencias son siempre activas (Morley 1986) y los sujetos se apropian de los contenidos mediáticos de acuerdo a sus horizontes y referencias culturales, la información periodística, siguiendo a Van Dijk (1990) produce una realidad, que muchas veces es "la" realidad para aquellos que no participan directamente del evento noticiado. En este sentido, los productos mediáticos son fundamentales en la elaboración y mantenimiento de las miradas dominantes sobre el evento o el "fenómeno" tratado. En el caso de Gilda, a un año de su muerte, ya comenzaba a ser definida como "santa", definición que, de modo creciente a lo largo de los últimos 10 años, se constituyó en la hegemónica.

De una muestra de artículos periodísticos publicados en diarios y revistas entre 1997 y 2002, podemos observar que, un año después de su muerte, la mayoría de los artículos (entre ellos, la totalidad de los publicados en diarios) se referían al "*mito*" o la "*leyenda*" de Gilda, seguidos de cerca por un conjunto de notas que deban

cuenta de los primeros "*milagros*" de la cantante.[69] Al año siguiente, en las notas aparecidas en las revistas populares analizadas, no aparecen, en titulares y copetes, referencias al "*mito*", sino que la mencionan directamente como "*santa*" o subrayan sus "*poderes*" y "*milagros*". Las noticias publicadas en diarios, por otra parte, dan cuenta de la masiva audiencia a sus homenajes, y crecientemente se pasa de mencionarla como "mito" o "leyenda" a dar más espacio a la mención a los "milagros" y a referirse a ella en términos de "culto".

Temas más recurrentes en las notas sobre Gilda, por año de publicación:

| Tópicos | 1997 | 1998 | 1999 | 2000 | 2001 | 2002 | total |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Mito/ leyenda | 6 | 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 7 |
| Santa/ poderes/ milagros | 5 | 10 | 2 | 3 | 3 | 0 | 23 |
| Homenajes, aniversarios | 4 | 9 | 0 | 1 | 1 | 1 | 16 |
| Libros/ films sobre Gilda | 0 | 1 | 1 | 2 | 3 | 0 | 7 |
| Fan´s club | 2 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 | 3 |
| Fans famosos | 0 | 0 | 3 | 2 | 5 | 0 | 10 |
| Juicio/ incendio/ inundación | 0 | 2 | 1 | 1 | 0 | 0 | 4 |
| Valorización negativa de cumbia | 0 | 0 | 2 | 1 | 0 | 4 | 7 |
| Otros | 1 | 2 | 3 | 0 | 1 | 0 | 7 |
| Total | 18 | 25 | 13 | 10 | 13 | 5 | **84** |

Los tópicos más recurrentes en las notas analizadas privilegian el tratamiento de los "milagros" y las noticias que tratan las conmemoraciones por los aniversarios de su muerte subrayan los aspectos "religiosos" de las mismas. Los restantes tópicos alrededor de los cuales aparece Gilda como tema de interés, tratan sobre el avance del juicio por el accidente o las vicisitudes sufridas por el santuario (incendio, inundaciones), así como menciones sobre otros productos mediáticos sobre la cantante (la película, libros, programas de TV), notas sobre los clubes de fans y sus actividades o sobre personajes famosos, ajenos al mundo de la cumbia, que se

[69] La muestra, no aleatoria, está compuesta por 83 notas, de las cuales 37 corresponden a diarios de gran circulación (Clarín, La Nación y Página 12) y 46 a revistas populares. La presencia de Gilda en los diarios es pareja en todo el período, mientras que el peso relativo de notas sobre ella en revistas decae a partir de 1999, cuando muchas de las mismas dejan de circular. La muestra tiene una mayor concentración de publicaciones entre los años 1997 y 1998, con el 51,2 % de los artículos.

declaran fanáticos de Gilda. Especialmente en los últimos años, las publicaciones señalan los aspectos negativos del mundo de la cumbia: Gilda como un "negocio" que se aprovecha de la buena fe de las personas para venderles productos con su rostro, los aspectos oscuros y peligrosos del ambiente, las muertes trágicas en el mundo de la música tropical. En este sentido, la muerte de Gilda se convirtió, para los medios, en una matriz para entender otras muertes trágicas en el mundo de la música tropical: explicaba tanto los peligros de la vida de esos artistas en términos de mal camino (consumo de drogas y alcohol, promiscuidad sexual, delincuencia) y de explotación (sobreexposición en los medios, numerosos shows por noche, contratos esclavistas), como las "santificaciones" posteriores de los mismos.[70] La repetición de estos tópicos, durante el período analizado, y el énfasis en los aspectos devocionales (promesas, pedidos, milagros) colaboran para definir una mirada hegemónica sobre de qué se trata y quién es Gilda.

Entre 1998 y 2000 fueron publicados 8 libros sobre Gilda, que eran vendidos en kioscos de revistas. Los títulos de los mismos dan una idea del matiz que adquieren los relatos allí incluidos: *Gilda. La vida de un ángel*; *Un milagro llamado Gilda*; *Las milagrosas sanaciones de Gilda*; *El poder sanador de Gilda, el ángel de la bailanta*; *Los Últimos milagros de Gilda*. Los libros se estructuran sobre dos elementos: su biografía y, principalmente, los testimonios de "*fans y famosos*", entre los cuales aparecen numerosos relatos de pedidos, milagros y promesas. Algunos de ellos, además, incluyen las letras de sus canciones, métodos ("*oraciones*" y "*rituales*") para pedirle, análisis grafológicos o astrológicos de Gilda, o vienen acompañados por pósters o CDs con su música. Por lo demás, el contenido de estos libros es bastante similar: las fotos que ilustran sus páginas son las mismas, las informaciones de su biografía o sus cualidades personales se repiten, así como algunos de sus milagros, como el caso de la niña que en un show lloraba y alegaba que su madre

[70] Dos cantantes de cuarteto (asociados por los medios a la música tropical en un sentido amplio) murieron en accidentes de tránsito en 2000, Rodrigo, y en 2002, Walter Olmos. Las "coincidencias" que conforman la matriz de la que hablo ilustran la lectura dominante de la "bailanta" y son tomadas con reticencia por los fans, que las consideran falsas y fabricadas por los medios apenas para obtener beneficios económicos.

había sanado gracias a Gilda, aparecen en todos ellos en la voz del autor, de la propia Gilda[71] o de algunos de las personas que dan su testimonio. La reiteración de los datos se debe al recurso al *clipping*: la mayor parte del material que da cuerpo a los volúmenes fue extraida de notas y reportajes anteriores. Este recurso se vuelve evidente en la comparación de los libros y de los programas de televisión entre sí, y me fue confirmada por uno de los autores de esos libros. Explicó que, entre 1999 y 2000, Gilda "*vendía*" cualquier producto que la editorial en la que trabaja ofreciese con su nombre. Entonces, en coincidencia con el aniversario de su muerte y con su cumpleaños (septiembre y octubre de 2000), la editorial publicó dos libros que fueron confeccionados con material ya aparecido en algunas de sus revistas. Tres personas, un periodista, un asistente y un revisor, bajo el seudónimo de Nils Gherardi produjeron en apenas un fin de semana los dos volúmenes de *Gilda. La vida de un ángel* a partir de recortes de archivo, un par de CDs y los comentarios de la empleada doméstica de uno de ellos. Admitiendo sentirse "*éticamente en falta*", por no haber realizado "*una investigación propiamente dicha*", el periodista admitió que gran parte de sus relatos los "*imaginó*", en base al material con que contaba y a su "*experiencia profesional*", pero poniendo un especial cuidando en no contradecir la historia ya publicada de la cantante:

> *"si yo hubiera pretendido develar alguna verdad, tampoco hubiera podido... porque si llegás a decir las cosas como realmente yo creo que deben haber sido, porque en la vida real las cosas son más salvajes, la familia te hace un juicio. Porque la historia ahora es así, está armada y no se puede decir nada que la contradiga, o te comés un juicio."*

La producción de lo "real", aún en productos que basan su legitimidad en pretensiones objetivistas, pierde relevancia, en este caso, frente a la plausibilidad y a la repetición de la versión consolidada. Pero el carácter ficcional de los productos no se limita a un *clipping* más o menos "creativo" en la elaboración de los libros, sino también se aplica a productos como el reportaje periodístico o el documental.

[71] Gilda cuenta este caso como una anécdota en la entrevista de Leader (1998) y el "milagro" es referido, por diversas voces, en la totalidad de los libros y de las emisiones televisivas que analizo en este capítulo.

Los programas de televisión que incluyen a Gilda como tópico, la tratan, ora como un elemento tangencial, ora en el centro de su preocupación, a través de diferentes formatos, que he dividido en 4 grupos: las noticias, las notas o emisiones especiales, los "documentales" o programas de "periodismo de investigación" y las ficciones.

## Noticias:

Siguiendo a Janakowski (1991: 285-286), debido, por un lado, al doble objetivo de difundir información sobre los acontecimientos del día y mantener al público interesado y, por otro, a las limitaciones de tiempo y espacio del formato, las noticias dan cuenta superficialmente de los fenómenos tratados. A pesar de ello, la presencia de Gilda en las noticias colabora para mantener la vigencia del tema. En este grupo incluyo apenas las apariciones en los medios de Gilda relacionada a eventos de la "actualidad": cobertura de sus homenajes, visita de los medios al cementerio y el santuario durante sus conmemoraciones, información sobre el incendio, inundación o usurpación del santuario, los vaivenes del juicio al camionero que provocó el accidente. Pero, en las noticias, también se muestran las aristas más bizarras o curiosas del "fenómeno", como el casamiento en el santuario[72] o el "escándalo" promovido, primero, por la participación de la madre del periodista Santo Biassati en el fan's club Guardianes de Gilda[73], luego, por su noviazgo con el presidente del fan's club, Eduardo Arrieta y, finalmente, por el desenmascaramiento del hombre a través de una cámara oculta, que valió, en 2001,

[72] Una pareja decidió casarse en el santuario, el 11 de octubre de 1998, el día del cumpleaños de Gilda. Cumpliendo una promesa, ella usó un traje similar al de Gilda en Corazón Valiente, que después dejó como exvoto, y Carlos Maza fue el padrino. El evento apareció en al menos dos noticiosos vespertinos (en los canales 2 y 9) y ganó notas en algunas revistas populares.

[73] El "escándalo" comenzó cuando, en algunas revistas de actualidad y programas televisivos dedicados al mundo del espectáculo nacional, fue informado que la madre de Santos Biassati, un conocido periodista argentino, reconocido por su seriedad profesional, era devota de Gilda. El hecho, para los medios que divulgaron la noticia, fue presentado como embarazoso para el hijo, reuniendo entre los motivos de la "vergüenza", todos los prejuicios dominantes contra la religiosidad popular y contra la cumbia que el culto a Gilda parecía representar.

una amplia cobertura en los noticiosos y en diferentes programas de variedades durante semanas. Numerosos autores (Mamou 1991; Dris 1994; Bourdieu 1997; Jankowski 1991; Marchetti 2000; Montenegro 2002; Farre 2004; Nogueira 2005, Bucci 2004a y b; Zelizer 2004) han mostrado el carácter construido y ficcional de productos considerados objetivistas, como el reportaje periodístico, la noticia o el documental, y las condiciones de producción de la relevancia de los eventos que se convierten en noticias (González 1998): éstas, según Van Dijk (1990: 176-177), deben "estar en consonancia con normas, valores y actitudes socialmente compartidas", pues al ser afines al "consenso ideológico de una sociedad", tienen más posibilidades de ser divulgadas. Al mismo tiempo, los eventos pasan a ser considerados relevantes a partir de su repetición, masividad y presencia en los medios –reforzado, al interior del campo periodístico–, por el recurso del *clipping*.

## Notas o emisiones especiales:

A diferencia de las noticias, estas notas dan mayor tiempo y espacio al tema tratado, ofreciendo información más detallada y, aunque no se relacionan necesariamente con algún evento de las circunstancias del momento, muchas veces son emitidas en función de las efemérides y colaboran para mantener el tópico en pauta. Incluyo aquí a los especiales que cada año emite el Canal Crónica con motivo de los aniversarios de la muerte de Gilda y las materias o segmentos en diferentes programas (el de Susana Giménez, programas vespertinos de espectáculos o destinados a la audiencia femenina) que se dedican a ilustrar o discutir diferentes facetas del "fenómeno": el fanatismo, los "poderes", los personajes famosos que se convirtieron en fans o devotos de ella, las características astrológicas o numerológicas de la cantante, los "escándalos" del momento. En el informe de Crónica emitido a un año de la muerte de Gilda, además de emitir las imágenes de praxis –la entrevista de 1998, shows, el cortejo multitudinario que acompañó su entierro y testimonios de personas que la conocieron, la locutora informa que "*fieles devotos hicieron de la tumba 3635 un templo sagrado, un lugar de culto para la oración y el agradecimiento*" y aparece Claudio besando el nicho, que explica: "*como vos lo sentís por tu mamá, yo lo siento por Gilda. Pero es más fuerte*

*lo de Gilda"*. La locución en off finaliza expresando el sentido del material presentado: *"Sus fans la llaman santa Gilda"*.[74]

## Documentales o periodismo de investigación:

En este grupo se encuentran los programas que procuran mostrar la "realidad" desde todos sus ángulos y se suponen no distorsionados por cualquier interpretación, deteniéndose en los detalles que las noticias y las notas, apremiadas por las limitaciones de tiempo de sus formatos, no pueden abarcar. Aquí clasificamos al Especial de Teleshow, a la emisión sobre Gilda de la Serie Devociones del canal Infinito y al capítulo del programa periodístico-ficcional *Ser Urbano*. Si bien, por la estética, la presencia diferencial de conductores y el público al que están orientados, son programas diferentes, el recurso al archivo, el objetivo de "*investigar*", en el sentido de develar lo desconocido o lo engañoso, y la aspiración de cubrir todas las facetas del evento, los emparenta. Ninguno de ellos, empero, ni por recurrir a la presencia de un experto ni por pretender sumergirse en la experiencia del otro, ofrecen una explicación sociológicamente válida del fenómeno: en todos los casos, refuerzan una lectura preconcebida y afín a la hegemónica sobre las prácticas devocionales en los sectores populares o sobre el mundo de la cumbia y recurren a escenas emotivas para mantener el interés y la tensión en el relato.

El primero de estos programas fue un especial nocturno del programa sobre variedades del mundo del espectáculo *Teleshow*, emitido por Canal 13 a fines de 1998.[75] El programa comienza

[74] Crónica habitualmente cubre eventos (festividades, conmemoraciones, peregrinajes) de la religiosidad popular convirtiéndose en uno de los principales medios para la multiplicación y difusión de los santos populares, según Frigerio (2003). Es, además, el primer canal al que los fans llaman cuando buscan divulgar sus actividades.

[75] La estética, el conductor (Alejandro "Marley" Webbe, que fue la cara de programas de variedades de gran audiencia y prestigio) transmitiendo desde un campo de golf, como el enfoque del programa (se subraya la cuestión de los milagros como hipotéticos, se da mayor espacio a la cuestión policial del accidente y el canal emisor (el 13, que apunta a un segmento de audiencia de clase media educada) definen las características peculiares de este documental. Fragmentos del mismo fueron mostrados, posteriormente, en las emisiones vespertinas de Teleshow.

presentando su biografía, ilustrada con fotos, imágenes del barrio en que Gilda vivió y testimonios de vecinos, en la cual se subrayaban los aspectos que de niña la volvían excepcional: leía desde los 4 años, tenía actitudes maduras para su corta edad y "*conoció el dolor desde niña*". Enseguida, se suman los testimonios de personajes del espectáculo tropical, de los fans y de algunas personas que la conocieron en su vida privada. El resto del Especial, se dividió entre el accidente y la "*santidad*". La voz en off del conductor y Toti Giménez relatan los detalles, al tiempo que se muestra una "*recreación*", realizada por animación computarizada, sobre cómo aconteció el choque. Antes del corte comercial, el conductor sintetiza: "*Gilda había dejado de existir. Sus fans ya la consideraban una santa*". Enseguida, se pasa a la "*investigación*" sobre la "*santidad*" de Gilda: "*¿Es Gilda una santa o no?*" "*Algunos de los sorprendentes casos que hicieron que Gilda fuera considerada una santa por muchas personas*" y aparece Gilda contando la anécdota de la niña que le atribuía la curación de su madre. Laureano, el niño que se curó de meningitis, relata su experiencia y otros testimonios similares[76] son jalonados por comentarios del conductor: "*Los casos de supuestos milagros se sucedían uno tras otro*"; "*¿Santa o sólo una ilusión de los más necesitados?*", "*¿Son estas curaciones y milagros muestras de una verdadera santa o son solo resultado de una poderosa fe?*"; "*La iglesia sólo puede explicar estos casos como una necesidad de un grupo de personas que desea creer*". Las preguntas formuladas en tono hipotético y la cita a la Iglesia católica como voz legítima para hablar de cualquier fenómeno religioso reproducen una definición del orden hegemónico adonde la salud es cuestión de médicos, las necesidades no cubiertas por el Estado generan respuestas desesperadas y los hechos son milagrosos apenas si se desea creer en ello.

Sin dudas, de todos, el más visto y el más mencionado por los nativos es "*el documental de Infinito*", que fue estrenado la semana

[76] Los casos que son exhibidos como ejemplos de los "milagros" incluyen a una mujer, de más de 60 años, que recuperó la vista, otra que sale de la depresión porque la escucha todo el día, una perra que se salvó "gracias a los supuestos poderes divinos de Gilda", Laura Maresca, la presidenta del fan's club "No es mi despedida", enumerando algunos de los casos que le cuentan en los "cientos de cartas" que le envían, imágenes de placas de agradecimiento en el nicho y en el santuario, entre otros.

del cuarto aniversario de la muerte de Gilda.[77] El mismo fue varias veces emitido por el canal de cable Infinito, pero también al menos dos veces por Canal 7 (canal del Estado y la única señal abierta que tiene alcance en toda la Argentina) y, en fragmentos, por programas de variedades en canales de aire. La emisión comienza con imágenes de exvotos en el santuario y en el nicho y, enseguida, el locutor informa que, después de su muerte, Gilda se convirtió "*en una santa a quien acudir y pedir por ayuda y milagros*". El documental incluye una breve biografía de Gilda, ilustrada con fotos, fragmentos de videos e imágenes del santuario y del cementerio,[78] pero se concentra en lo que denomina el "*misterio*", los presagios de su muerte, y el "mito", sus milagros. En este sentido, se sugiere que la repentina modificación de la letra de "No es mi despedida" e, inclusive, la propia estética del videoclip de dicha canción, que muestra a una Gilda angelical y termina con imágenes de un cielo con nubes "*encierra un nuevo misterio*", afirmando que "*la cinta* [que contenía esta cumbia] *quedó entre los restos del accidente*" y fue encontrada casualmente.[79] El espacio dedicado a los testimonios es mayoritario. Primero aparece Elba[80], entrevistada junto al nicho, contando que pidió curarse de cáncer

[77] Serie "Devociones", capítulo "Gilda". Producción ejecutiva: Sebastián Savino. Realización general: Marcelo Dobal. Producción periodística: Graciela Dobal. Guión Senastián Savino y Marcelo Dobal. © Loha producciones, 2000. El programa combina imágenes de archivo (fotos, videoclips) y entrevistas, con una narración en off. A diferencia del especial de Teleshow y de Ser Urbano, este documental incorpora la voz de un experto, el sociólogo Pablo Di Leo quien, en intervenciones fragmentadas, colabora para definir a Gilda como un caso más de devoción popular: refiriéndose a los fan´s clubes como "grupos de culto".

[78] El documental, además, compara a Gilda con Selena, la cantante mexicana asesinada en 1995 en Texas, señalando que ambas hacían música popular, era amadas por su público y murieron jóvenes y trágicamente. Y registra "lo que los medios de comunicación llamaron la Gildamanía (...) [que] incluye un homenaje en un teatro de la calle corrientes, un grupo de rock [imágenes de Attaque 77 cantando No me arrepiento de este Amor], las hinchadas en las canchas [muestran la hinchada de Huracán utilizando Ámame suavecito en un cantito de aliento], la cobertura periodística de quienes sienten fe en la santa bailantera, nuevos clubes de fans, sitios de internet, merchandising y hasta un ranking de milagros."

[79] Esta fábula no fue más que una estrategia de marketing de la grabadora, que fue incluida, además, en el videoclip de "No es mi despedida". Como vimos anteriormente, Toti guardaba esa cinta en su casa.

[80] El caso de Elba es similar al de la promesante Dorita que afirma haberse curado de cáncer.

sin tener que pasar por una cirugía y que Gilda se lo concedió. Luego, la muestran entrando de rodillas y llorando frente a una foto de Gilda en el santuario. En off, el locutor afirma "*Hoy sus fans, devenidos en creyentes, le siguen mandando mensajes*" y, enseguida, una sucesión de testimonios de gracias y milagros.[81] Es en este documental, además, que aparece Silvia, definida como "*cantante e imitadora*", vistiendo la indumentaria de Corazón Valiente en la cocina de su casa. Las imágenes la muestran al borde del llanto, besando la foto de Gilda en su santuario doméstico y firmando autógrafos en el santuario. Mientras, en off, Silvia cuenta sobre su promesa y sobre el evento de "*los ojos de Gilda*" en el espejo del baño, presentan la transformación de la Silvia, mujer de entrecasa, en la Silvia personificadora de Gilda, para terminar superponiendo planos de los rostros de ambas mujeres.

Siguiendo lo planteado por Jankowski (1991: 292-294), las historias documentales deben seguir al menos seis consideraciones técnicas para obtener un producto apropiado,[82] que las emisiones sobre Gilda también cumplen: 1) las notas sobre cultos populares, cuanto más "bizarros" mejor, cubren la necesidad de crear un interés amplio, a nivel nacional. 2) Cada uno de ellos proporcionaba un elemento novedoso o un nuevo enfoque sobre el tema: si el Especial de Teleshow mostraba la recreación computarizada del accidente, el documental de Infinito tenía a Silvia y la voz de un experto y *Ser Urbano* "imágenes inéditas" de la vida privada de Gilda. 3) La acción del programa está sustentada en historias "conmovedoras" y jalonada, además, por personas emocionadas pues si "acción significa emoción" (id: 293) la presencia de situaciones emotivas en la historia es requisito, más

[81] Entre los testimonios se encuentra una mujer que estaba dejando su cabello por una gracia concedida a su marido, una devota que pedía por la salud de su hija y de su hermana, un matrimonio que rogaba por sus hijos que habían sido atropellados, el boxeador Dario Mattioni que le pide a Gilda antes de cada pelea, y a Eduardo, el ex presidente del fan's club Guardianes de Gilda, contando detalles de las prácticas llevadas a cabo en torno del nicho.

[82] El autor también señala las dificultades técnicas que también influencian en el contenido de las historias: los plazos cortos, la dificultad de acceso al grupo analizado, el escaso entrenamiento específico de algunos periodistas, las limitaciones de tiempo y espacio propias del formato y los intereses profesionales y del negocio (Jankowski 1999: 294-296). Estos constreñimientos también influyen en la elaboración de los documentales sobre Gilda, que no detallaremos aquí porque escapan de los objetivos de este capítulo.

allá de si ellas son representativas del fenómeno tratado o no. 4) El ritmo del programa debe mantener el interés del espectador, por lo tanto los testimonios son cortados e intercalados con otras imágenes y entrevistas; 5) la historia debe ser clara para todos los segmentos del público, por lo que los comentarios de informantes y expertos son reducidos al mínimo y simplificados a lo que se considera, de antemano, los rasgos principales del fenómeno; 6) Los informes intentan presentar múltiples aspectos del fenómeno: biografía, detalles del accidente, testimonios de gracias concedidas, pero aunque se agreguen nuevos detalles o aparezcan otros protagonistas, en todos los casos, los aspectos retratados son los mismos.

Los documentales, como las noticias tienen, en palabras de Ribeiro (2000: 35) "un anclaje factual" sobre el que se basa tanto su credibilidad como su legitimidad pero, al mismo tiempo, los hechos aparecen mediados por una interpretación quizás mucho más fuerte que en el caso de las noticias, pues se trata de un producto guionado y editado. Aunque, a diferencia de los Nuevos Movimientos Religiosos y de los cultos afrobrasileños, para que las devociones populares no sean estigmatizadas, los directores y guionistas participan, como apunta Frigerio (2000), de una visión secularizada que considera a determinados tipos de prácticas religiosas como irracionales o antimodernos.[83]

## Ficciones:

La figura de Gilda tiene una ubicuidad notable en las historias de ficción emitidas por televisión en Argentina. Aún actualmente, y cada vez más, Gilda aparece como referencia repetida para ilustrar las "costumbres" de los sectores populares: personajes de telenovelas[84] son fans o devotos de Gilda y su imagen forma

[83] Frigerio (1993, 1998, 2000) analiza el tratamiento dado por los medios a las "sectas" y la forma en que son presentadas en los programas de ficción. Este autor muestra cómo se construye un estereotipo negativo de cultos no católicos (umbandismo, pentecostalismo, NMR) a través de los medios.

[84] Los Roldán o Se dice amor, telenovelas emitidas por Telefé en 2004 y 2005/2006, respectivamente. Anteriormente, el personaje protagónico de la telenovela Muñeca Brava, emitida por Telefé en 1998 y repetida en 2003, también era fan de Gilda y viajó, dentro de la trama, al Santuario.

parte de los decorados de los hogares "pobres". Como las telenovelas brasileñas analizadas por Hamburguer (1998), las ficciones argentinas presentan un "repertorio compartido" que es sintónica con los valores dominantes de la sociedad argentina que refuerzan al establecer conexiones reconocibles con eventos reales. Según Frigerio (2000), las ficciones son más eficaces al reforzar los supuestos pre-teóricos, de "sentido común" sobre los que se construyen, porque las interpretaciones que presentan no son consideradas como tales: para el autor, la ficción es presentada como apenas una historia, pero es la misma historia que aparece en otros productos mediáticos y otras arenas en el espacio público, lo que acaba reforzando determinados etiquetamientos y valores. En el caso de Gilda, colabora para cristalizarla en términos de una "santa" para los pobres. Al mismo tiempo, algunos elementos de la ficción son integrados a la "realidad" a través de productos objetivistas (notas en revistas o programas de TV), construyendo una continuidad coherente entre una y otra, que debe ser coherente: la actriz Natalia Oreiro afirmaba que admiraba a Gilda "*desde antes*", en una nota publicada en el momento en que la novela que protagonizaba mostraba a su personaje visitando el santuario,[85] creando así una continuidad entre la vida real y la ficción que colabora para sostener una determinada definición del status de Gilda.

La insistencia en un mismo tipo de aproximación refuerza la *literalización* de Gilda en términos de santa. Los intentos de algunos de sus protagonistas por modificar esta definición al interior de los contenidos mediáticos, son en vano: en todas las oportunidades que Claudio tuvo espacio para explicar en qué consistía el club de fans que él preside minimizando la importancia de los milagros, fue excluido, total o parcialmente, de la publicación. Sin embargo, las definiciones del status de Gilda, los estereotipos positivos y negativos vehiculados por los medios son reintegrados, en la experiencia nativa, en términos de contradiscurso (Montenegro 2002: 67) en dos niveles: 1) como audiencia, en las prácticas cotidianas, los contenidos que dicen respecto a Gilda de los diferentes productos mediáticos son integrados en función de horizontes específicos y del lazo peculiar que establecen con la

[85] Grandoni, Federico: "Cuando vi la imagen de Gilda se me hizo un nudo en la garganta", Revista Impacto, 21 de enero de 1999.

cantante y 2) como protagonistas de las noticias, en la generación de estrategias para los encuentros subsiguientes que les permitan introducir, más eficazmente, modificaciones al discurso dominante. Parte importante de las performances específicas del lazo que une a los distintos sujetos con Gilda y de las disputas sobre el status de la cantante es llevada a cabo a partir y/ o a través de esos idas y vueltas entre los medios y los nativos.

## Protagonistas y audiencia

Los fans y devotos de Gilda tienen una relación ambigua con los medios. Por un lado, se saben objeto de noticia, interesantes para "*tener rating*" y "*vender*" en función de su relación con Gilda y reclaman ser *usados* para fabricar una noticia o un escándalo mediático, se quejan de que sus opiniones son cortadas o censuradas cuando dicen algo que escapa a lo que los medios desean publicar. Por otro, reconocen a los medios un papel irremplazable para conseguir el objetivo de mantener viva la memoria de la cantante en el espacio público y tienden a ofrecer lo que saben que los medios esperan de ellos. En este sentido, tal como plantean Auyero y Grimson (1997: 90), en los sectores populares en Buenos Aires hay una relación instrumental con los periodistas y con los medios en general en tanto éstos "son parte de la realidad diaria, no sólo porque el receptor esté encendido buena parte del día, sino porque se constituyen como instituciones de la vida cotidiana en tanto canal –potencial– de acceso al espacio público". Como veremos, fans y devotos no son apenas una audiencia activa y crítica de los productos mediáticos que incluyen a Gilda como tópico, sino también sus protagonistas.

En lo que sigue me propongo retomar lo desarrollado en los acápites anteriores, a partir del análisis de las producciones de una nota periodística, una telenovela y de un documental, dando cuenta de cómo la presencia de los medios funciona como un disparador de las diversas definiciones del status de Gilda y de los diversos lazos que con ella se establecen.

### a. La Nación Revista

La entrevista que daría cuerpo a parte de una nota sobre religiosidad popular aparecida en la revista dominical del diario

*La Nación* fue realizada el miércoles posterior a la celebración del cumpleaños de Gilda, en el mes de octubre de 2003. Por ese motivo, los fans dispusieron en la pared contigua al nicho, gran parte de los carteles con que habían decorado el lugar unos días antes y Claudio extendió, en la entrada de la galería 24, la bandera gigante. Sabían que la nota no sería apenas para hablar de Gilda, pero aún así comparecieron un día no habitual, pegaron los pósters, llevaron las banderas para que fueran fotografiadas y respondieron a todas las preguntas que se les formuló. Un fotógrafo captó la bandera gigante desde varios ángulos y agrupó a las personas ora cerca del nicho, ora junto a los pósters para retratarlos. Marcelo, Laura y Silvia contaron sobre las promesas realizadas y los favores más significativos que Gilda les concedió. Claudio, Cacho, Nelson, Chuck y Melina insistieron en reforzar sus prácticas como fans, respondiendo que sí, que también solicitaban gracias pero que eso no era "*lo importante*". La periodista, autora de la nota, conversó brevemente con todos, grabando las charlas en un pequeño aparato que mantenía lejos de la vista. Cuando comenzaba a despedirse, Claudio se quejó de no haber sido entrevistado "*¡falta la nota con el presidente del fan's club!*". La mujer mostró el grabador, que disimulaba bajo uno de sus brazos y le dijo que ya había registrado la conversación informal que habían tenido antes. "*¡Me hiciste una cámara oculta, menos mal que no dije nada!*" bromeó Claudio antes de insistir que tenía más para contar y forzar a la periodista a grabar sus explicaciones sobre las actividades del fan's club: "*queremos hacer una fundación y también queremos donar alimentos, yo siempre quiero donar a la Casa Cuna...*" Antes de marcharse, la periodista le pidió a Silvia que cantara y que posara para las fotos. Al principio, Silvia recusó, tímida. Pero luego, tomó un desodorante de su cartera, que hizo las veces de micrófono y, en medio de una ronda armada por el fotógrafo, cantó "No me arrepiento de este amor".

La nota[86], que fue tapa de la revista del 7 de diciembre de 2003 y cuyo objetivo era dar cuenta de "*las creencias alejadas de las religiones tradicionales* (...) *en una sociedad sin certezas*" (:28) presenta en sus páginas ejemplos de dichas "*creencias*" que incluyen a la

[86] Guerriero, Leila: "La Nueva fe", La Nación Revista, 7 de diciembre de 2003, pp. 28-36.

Virgen Desatanudos, las iglesias evangélicas, el Movimiento de Renovación Carismática y "*los cultos*" al Frente Vital, a San la Muerte y a Gilda. A diferencia del sacerdote de la iglesia de la Virgen Desatanudos, cuya foto ocupa una página entera en la apertura de la nota, de Perla, la cuidadora del Altar de San la Muerte y de la Madre del Frente Vital, cuyas fotografías toman como mínimo la tercera parte de una página, para ilustrar el "*culto de Gilda*" hubo apenas una imagen de 10x5 centímetros, al lado de una del mismo tamaño de un momento de sanación en una misa Carismática. En la foto aparece Silvia, cantando con un póster de Gilda a sus espaldas y, más lejos, borrosos, Cacho, Marcelo y su madre.

El breve apartado dedicado a Gilda dentro de la nota se divide en una primera mitad, donde se menciona la presencia de los fans en el cementerio y a Marcelo, cuya salud mejoró gracias a Gilda, y la mitad restante, ocupada por Silvia, descrita como "*un clon muy voluntario*" de Gilda, su promesa y la descripción de su interpretación de "No me arrepiento de este amor" frente a los fans.

La publicación provocó reacciones diversas. Silvia lo interpretó como una señal, pues la nota fue publicada un día 7 y se le daba gran destaque a ella. Marcelo estaba feliz de haber sido mencionado y el resto de los fans se mostraron descontentos. Chuck se quejó porque el espacio dedicado a Gilda era menor y él había pensado que todo el despliegue de puesta en escena y el esfuerzo de ir al cementerio un día fuera de la rutina, debería haber sido reconocido con más destaque en la nota. Y concluyó que, como "*siempre pasa lo mismo*" la única salida era no dar más notas a los medios. Claudio, pese a su desilusión, no estuvo de acuerdo: "*si no das notas no existís más. Si nosotros no hacemos ruido, no se habla más de ella*" y completó: "*¿viste que hoy vinieron un montón que era la primera vez que venían? Eso es por la novela*[87] *o por la nota, porque la ven y se acuerdan... Si no la ven, no viene nadie...*".

[87] Se refiere a la reemisión de "Muñeca Brava" que estaban pasando en aquel momento por Telefé.

## b. Los Roldán

Durante 2004, fue emitido por Telefé, la novela *Los Roldán*[88] que retrataba las peripecias de una familia de clases populares cuyo padre asume inesperadamente la presidencia de una importante empresa y se mudan al barrio más aristocrático de Buenos Aires. La historia, avanzaba por la clave del humor costumbrista y definía entre los elementos que caracterizaban al mundo popular, la cumbia, el fútbol y la devoción a los santos.[89] La imagen de Gilda apareció repetidamente en escenarios y vestuario como tópico de discusión de los personajes, en la apertura del programa[90] y sus cumbias, en la musicalización. El énfasis de esta presencia no estuvo puesto la "santidad" de Gilda: el único momento en que en la novela hubo una mención explícita a sus "*milagros*" fue en el mes de agosto, para la época en que fue emitido el programa sobre Gilda en *Ser Urbano*. Durante dos semanas, Chichita, uno de los personajes de la historia, llevó a cabo su idea de hacer un documental sobre Gilda para aumentar el rating del programa de televisión que conducía.

En la novela, la figura de la cantante estuvo ligada al protagónico interpretado por la actriz Claribel Medina, "la Yoli", que cantó cumbias de Gilda, usó remeras con su rostro y su cuarto estaba decorado con cuatro imágenes de ella: un póster de "Corazón Valiente", otro de "No es mi despedida" y dos fotos menores, una de su rostro fijado en la puerta y la última sobre una mesa de luz, al lado de un Sagrado Corazón.

88 La novela era un producto de Ideas del Sur, empresa que produce varios programas para televisión, entre ellos Ser Urbano y cuyo gerente, Sebastián Ortega, fue el principal impulsor del proyecto de la película de Gilda. Los Roldán, estrenado el de 2 febrero de 2004, fue emitido de lunes a viernes de 21 a 22 hrs., por Telefé y, debido a su éxito, tuvo una segunda temporada, por Canal 9, en 2005.

89 La historia se construía a partir de los desencuentros de Los Roldán, la familia "pobre pero honrada", en el mundo de las clases altas. Las situaciones humorísticas, y también las dramáticas, eran elaboradas a partir de los estereotipos de "ser pobre" (mal gusto, pasión por el fútbol, valorización de la familia, los amigos y el barrio como núcleos afectivos fundamentales, modo de hablar que se aparta de la norma culta, prácticas de devoción popular) y "ser rico" (gusto refinado, superficialidad en las relaciones interpersonales, codicia, ambición desmedida).

90 La apertura mostraba la mudanza de Los Roldán a su nueva y aristocrática casa: entre los objetos que estaban siendo trasladados a la nueva morada, un plano muestra claramente un cuadro del Sagrado Corazón y otro de Gilda.

Puesto que se trataba de uno de los programas más vistos de la televisión argentina en aquel momento,[91] Claudio evaluó que la presencia de Gilda en *Los Roldán* tendría como efecto benéfico, una mayor afluencia de público al cementerio, pues al verla en televisión "*la gente se acuerda de ella y viene*". Para reforzar esta presencia, a Claudio se le ocurrió ir hasta la productora Ideas del Sur, adonde parte del programa era grabado, para conversar con la protagonista "*y ver si se puede hacer algo*". Después de esperar un tiempo en la puerta, luego de ser identificados como fans de Gilda, Claribel Medina salió a conversar con ellos. Claudio se presentó como presidente del fan's club y le preguntó (casi la increpó) sobre cuál era el sentido de que ella cantara las canciones de Gilda en el programa y que aparecieran sus fotos y pósters en el decorado. La actriz le explicó que "*Hilda* [personaje interpretado por Lola Berthet] *y yo somos fans de Gilda*" mientras hojeaba la carpeta de fotos de Laura y recibía, como préstamo, dos de las banderas del fan's club, que les pidió para poner en el decorado.

Claudio estaba feliz por el encuentro, por ser reconocido como fan y porque las banderas aparecerían en el programa y posiblemente ellos también, pues una asistente de la actriz había prometido llamarlos en caso pudieran ser incluidos en alguna escena en que Yoli cantara en público. "*Este es el año del fan club!*" anunció: "*porque primero lo de Ser Urbano y ahora esto del programa... todo el mundo va a saber del fan club! Porque si no salís en la tele, nadie sabe que nosotros estamos siempre ahí, nadie lo ve... en cambio ahora, todos van a saber del fan club*".

## c. Ser Urbano

*Ser Urbano* se emitió, una vez por semana en horario nocturno, en 2003 y 2004. Con duración total de una hora, se dividía en dos

[91] El programa, tuvo un promedio de 32 puntos de rating (cf. www.lanacion.com.ar/644697, bajado el 17/10/04). Según Ibope, un punto de rating representa el 1% de la región a considerar. A partir de los datos poblacionales del 2006 y considerando que el total de hogares de Capital y Gran Buenos Aires, 1 punto de rating corresponde a 31.821 hogares. A partir del total de individuos en la misma área, 1 punto de rating equivale a 100.524 individuos. (http://www.ibope.com.ar/faq/tvgba.htm#14).

segmentos, cada uno de los cuales contaba una historia. El lema del programa era "*Nosotros no te mostramos la realidad, la vivimos*"[92] y la presencia del conductor/entrevistador en la pantalla, los planos de sus gestos y reacciones, el detalle de sus ojos en determinado momento de un relato buscaban dar cuenta de esa vivencia. No era la cámara anónima, la pretendida neutralidad de la pura imagen del otro, sino el diálogo, la "interacción humana" el convertirse en personajes de la historia lo que era enfatizado. El programa buscaba "*personajes, historias de vida, lugares que pasan al lado nuestro y que en el apuro de todos los días no nos detenemos a mirar*" y quien se detiene es el conductor, el actor Gastón Pauls, "*para descubrir esas realidades. No como observadores externos, sino como testigos, compartiendo las experiencias de cada una de las personas que las vivencian, transformándolas en "personajes" y compartiendo sus vidas para que a partir de allí conozcamos el mundo que los rodea.*" Los temas abordados en el programa –definidos como "*situaciones desgarradoras, emotivas, alegres, tiernas, dolorosas, de superación personal y también injustas*"– incluyeron un par de emisiones sobre la vida en las cárceles, el consumo de drogas, la vida de las prostitutas o los travestis, las personas que obtenían su sustento de un basural, una noche en la Emergencia de un hospital público y también notas sobre el amor entre personas discapacitadas y el fervor que despierta el cantante cuartetero Carlos "la Mona" Jiménez. El programa, que ganó algunos premios a nivel nacional, a pesar del horario en que era emitido –en 2003, de 23 a 24hs y en 2004, media hora más tarde– tenía un nivel alto de audiencia.[93]

Dos de los productores de Ser Urbano -Clara y Luis- se reunieron algunas veces, durante poco más de un mes, con fans y devotos de Gilda, para reunir material suficiente para "*el mejor programa sobre Gilda que se haya hecho*". Conversaron con Jorge Torres en el cementerio, visitaron a Silvia en su casa, se entrevistaron con Toti Giménez y hablaron por teléfono con Omar Bianchi, acompañaron al grupo de fans que visitó *Pasión de Sábado* y tomaron nota de las historias del grupo de personas que Claudio

[92] Todas las descripciones del programa que cito entre comillas y en itálicas fueron extraídas de su web site: http://www.terra.com.ar/canales/serurbano/programa.shtml (obtenidas el 10/3/04).
[93] El programa tenía 24,5 puntos de rating (cf. http://www.clarin.com/diario/2004/08/18/um/m-815682.htm).

se encargó de reunir para ellos en Chacarita. Pude participar de la mayoría de esas reuniones y entrevistas, observando cómo se iba construyendo el diálogo entre "los medios" (representados por los productores) y los protagonistas del "fenómeno", las expectativas encontradas, la conciencia que los nativos tenían sobre la mirada de los medios y de la audiencia, "*la gente*".

Uno de los principales motivos de malestar, durante la preparación del programa, para Claudio (como portavoz de los fans) y para los productores (interesados en retratar un "fenómeno social") era la pequeña capacidad de convocatoria que parecía generar Gilda entre sus protagonistas. Apenas para conversar con las personas que acostumbran visitar el nicho, fueron organizadas tres reuniones. A la primera, un sábado muy lluvioso, habían concurrido apenas tres de los miembros de No me Arrepiento, dos de las cuales decidieron irse después de esperar por casi una hora a los productores, por lo que, cuando ellos llegaron, apenas nos encontraron a Claudio y a mí. La decepción del par fue evidente. Claudio prometió una concurrencia mayor, una "*caravana*" para la visita de los fans al programa *Pasión de Sábado*, pero a la misma sólo concurrieron ocho personas. Aquel día, Claudio, visiblemente nervioso y conteniendo el llanto, se quedó un rato largo frente al nicho, conversando con Gilda, mientras esperábamos a Luis y Clara. Laura interpretaba el número reducido de presentes como voluntad de Gilda, argumentando que allí estaba el grupo más fiel y que seguramente "*la flaca*" quería que al programa sólo fueran "*los que estamos siempre*". Claudio manifestaba su rabia con aquellos que no habían ido "*porque hoy no hay cámaras, pero vas a ver cómo aparecen todos el día que venga a filmar*" y se preocupó con lo que irían a pensar Clara y Luis, a quienes les había prometido una presencia casi multitudinaria: "*si ven esto la terminamos de hundir a ella*", sentenció, sabiendo que la escasa presencia de fans podría hacer que a los productores no les pareciera importante el tema y que renunciaran a hacer el programa.

Pero, al mismo tiempo, Claudio se sabía dueño de un poder de negociación importante, que lo llevó a obtener de la producción del programa un ómnibus para llevar a los fans al santuario. Para conseguirlo, el propio Claudio admite haberse valido de las herramientas adquiridas "*en la política*": "*esto es así: si vos me das, yo te doy. Y si yo te doy, vos me tenés que dar algo*". Ya en la primera reunión con los productores, llevó la conversación de forma tal

que consiguió comprometerlos para que encontraran una forma de conseguir transporte gratuito hasta el Santuario. Días más tarde, Luis comentó sobre las dificultades que la producción estaba teniendo para conseguir un ómnibus y sugirió que la alternativa era que apenas un pequeño grupo de fans viajara en la combi de la producción. Claudio, ofendido, le dijo que esa no era una opción válida pues, para conseguir reunir a las personas para ser entrevistadas, estaba prometiendo el viaje y no podría defraudarlas viajando él solo. Ese día, luego de despedirse de Luis y Clara, enojado, Claudio prometió que si el programa, que en su opinión, tenía dinero e iba a ganar dinero con la historia de Gilda, no aportaba el transporte para poder viajar al Santuario, él les impediría filmar en Chacarita: "*No los dejo entrar. Les hago un quilombo bárbaro y les cago el programa, ¡porque si no filman acá, en la tumba de ella, no hay programa! ¡Así que más vale que lo consigan al micro!*". El uso instrumental de los medios, vimos, no se limita al nivel simbólico. En cada una de las reuniones, los productores insistieron en buscar testimonios "*reales*" de milagros concedidos por Gilda: "*Acá, dentro del fan´s club ¿hay alguien que se interese más por los milagros que por la música? ¿Que venga acá sólo por los milagros? Porque ustedes están acá por la música...*" -dio por sentado Luis. Claudio dijo que estaba ahí "*por la música*" y que había personas que estaban "*por las dos cosas*", pero que él también le pedía ayuda a Gilda. Pero Luis buscaba otra cosa, quería una historia de "*algún milagro grande, no promesa o algo así, alguien que se haya curado de algo o que haya conseguido laburo...*" Claudio mencionó a Jorge Torres, que había conseguido trabajo después de un largo período de desempleo, y a Dorita, que se había curado de cáncer. Luis lo interrumpió para recordarle que ellos querían historias "*de verdad*", que los testimonios fueran "*reales*", que no fueran "*mentiras*" de alguien que apenas quisiera aparecer en TV: "*que se pueda probar*". Claudio, incómodo, le respondió que los casos que él le relataba eran "*de verdad*" y, para dar crédito a sus palabras, comentó que en su casa guardaba dos bolsas grandes con cartas y exvotos que debía llevar al santuario: "*cuando la gente deja las cartas, ahí no hay cámaras*". Nuevamente, Luis esgrime la necesidad de pruebas, de demostraciones positivas para aceptar como "milagro" un evento así considerado por un devoto e incluirlo en el programa. En este sentido, no es sólo en el guión o en la edición final que se delineó a Gilda como santa, sino la propia búsqueda del material estaba orientada por consideraciones

previas, y propias, de qué era lo relevante, lo interesante y lo comercialmente benéfico para realizar el programa.

Luis busca "*milagros*" definidos, según el canon católico, por la excepcionalidad y la objetividad positiva: deben ser extraordinarios y poder probarse. La primera de las características, asegura una historia interesante y emocionante para la pantalla. La segunda, es requisito para preservar el anclaje factual, la credibilidad y la legitimidad del documental. En contrapartida, para Luis, quienes atribuyen "porque quieren" los beneficios más ordinarios conseguidos por lo que él considera la combinación del esfuerzo individual y el contexto socioeconómico, por los saberes de la ciencia o, aún, por los caprichos del azar, no son más que "crentes ingenuos, hábeis manipuladores ou cínicos que iludem a si próprios" (Latour 2002: 23).

Tres días antes de la grabación del programa, Luis y Clara reunieron a un pequeño grupo de fans para explicarles cómo sería la grabación del programa: "*Ser Urbano es como un cuento, te cuenta una historia*", que comenzaría el sábado por la noche, con Gastón Pauls caminando cerca de la estación de trenes de Constitución. "*Él escucha una canción de Gilda y entraría en Kuky Discos. Ahí se encuentra con Toti y le cuenta sobre Gilda, mientras caminan por Constitución. Ahí Gastón hace una reflexión y decide ir al cementerio... y viene acá, llega acá y te encuentra a vos* –Luis se dirige a Claudio– *juntando las cartas. Y ahí vos le contás la historia, todo y le decís 'me agarrás justo, porque nos estamos por ir al santuario, ¿querés venir?*" Luis insiste en explicarle a Claudio por qué él debía pedirle a las personas que en ningún momento, durante la grabación, debían mencionar que el viaje había sido financiado por el programa: "*Queda como que vos ya tenés el viaje programado, que ya te estás yendo... como que te agarró de pedo... Y que nadie vaya a decir 'che, ¡gracias por el micro!' porque se supone que esto ya estaba organizado, no que nosotros les dimos el micro'! Porque eso* [que la producción pagara el viaje] *salió porque al santuario había que ir sí o sí y bueno, ustedes no podían... pero no tiene que quedar como que el viaje lo organiza Ser Urbano...*".

"Hacer de cuenta" parece la lógica que da forma al programa. Si bien no es Gastón Pauls quien tiene los encuentros previos con las personas, a las que conoce el día que graba, su participación, qué hace, qué dice, qué pregunta está previamente establecida por un guión que elaboran personas que tampoco tuvieron cualquier contacto con los nativos. Al trabajo más "periodístico"

de los productores, que van atrás de la "información", entrevistan a las personas y las acompañan en algunas de sus actividades, se le superpone la necesidad de los guionistas de crear una historia interesante y entretenida. Más que un intento de mostrar una realidad, o de "vivirla", como es el objetivo de *Ser Urbano*, se construye un relato que privilegia el acercamiento a un otro exotizado por el propio guión: es aquí donde radica el componente de entretenimiento del programa, dando cuenta de la tendencia, identificada por Bucci (2004 b) de cómo, en la actualidad, entretenimiento y relato periodístico se confunden de modo sistémico en los medios.

El programa fue emitido el 4 de agosto. Las promociones, emitidas la semana previa, intercalaban imágenes y placas con títulos leídos por un locutor, que anunciaban el tono que el mismo tendría.[94] La historia, titulada "Gilda" fue dividida en 5 capítulos separados por placas cuyos nombres son títulos de algunas de las cumbias de la cantante. Durante 20 minutos, en lo que se supone una secuencia sin cortes, el conductor-protagonista Gastón Pauls intenta cubrir todos los ángulos del fenómeno retratado y la propuesta de "vivir la realidad" se evidencia en los diferentes planos de las reacciones y emociones del actor. Pauls también oficia de narrador en off, a través de sus "*reflexiones*" para conseguir hilvanar fragmentos de imágenes y de testimonios en un relato coherente.

El objetivo de "vivir la realidad" en lugar de apenas "mostrarla" del programa hace que la presencia de Gastón Pauls sea permanente y que parte de la historia contada pase por sus reacciones y reflexiones sobre lo que ve y oye. Esta presencia en la pantalla es considerada excesiva para la mayoría de los fans, pues distrae del objetivo principal que, para ellos, es mostrar in extenso lo que

[94] La publicidad, que duraba 50 segundos, sintetizaba los tópicos principales de la historia con un relato en off de un locutor: "A 8 años de su muerte su mito sigue vivo" -Imágenes de Susana contando que la anécdota de la niña que alegaba que Gilda había curado a su madre. -Placa: "Milagrosa -Primer plano de Mirta: "Yo no fui a pedir un milagro, yo le fui a pedir que me ayudara a tenerlo con vida." -Imágenes del santuario. Dorita contando que Gilda salvó a su nieto -Placa: "Santificada por los que menos tienen" -Primer plano de Alito: "Yo antes hacía cosas que no tenía que hacer" y de Javier: "En una palabra: andábamos robando" -Placa: "Por primera vez vas a ver material inédito -Imágenes del video de los 15 de la hija de Susana.

acontece hoy en torno de Gilda. Así, Ariel enumera los motivos por los cuales el programa no le gustó:

> "*Lo de Ser Urbano no me gustó: 1) que hayan puesto en el avance primero Gilda y lo hayan pasado último, a eso de las 12:30 hrs., horario en que la mayoría de la gente ya dormía. 2) que el informe haya durado menos tiempo que el primer informe. 3) que no hayan pasado a todos los que reportearon. 4) el que más hablaba era Gastón y no la gente.*"

Los documentales son construcciones parciales y direccionadas, no necesariamente "un reflejo de la realidad": varios autores han criticado la pretensión objetivista de los documentales en general (Jankowiski 1991; White 1993; Iser 1993; Barnow 1996) y, aún, de los documentales etnográficos (Menezes 2003). En este producto en particular, hay una intención de hacer que el espectador se identifique con el relato y las "percepciones" de Gastón Pauls en cuanto transita por el mundo de "los otros", a quienes no critica, no condena y, aparentemente, no juzga.

Claudio, Silvia y la mayoría de quienes participaron en la grabación de Ser Urbano, sabían, por experiencias anteriores, que en la edición final del programa mucho de lo que habían dicho sería cortado. Tal como afirma Bourdieu (1997) el acceso a la televisión tiene, como contrapartida, una censura sutil, pero no menos eficaz que una intervención expresa, pues el tema propuesto, el tratamiento otorgado, el tiempo disponible y las condiciones de comunicación son impuestos por el medio. Los nativos sabían de ellos, pero al mismo tiempo, ninguno quería ser el excluido. Hacen esfuerzos denodados por presentar su versión, por salir del modelo que reconocen es creado por los medios para vender, en este caso, la reificación de la imagen de Gilda como santa. Y en la grabación de *Ser Urbano,* en las entrevistas otorgadas, la periodista de La Nación y en múltiples notas que los canales de televisión realizan en el aniversario, he podido observar una voluntad expresa de correr a Gilda de la definición de santa, aún cuando no nieguen los milagros.

La mayoría de las personas "que están siempre" en el cementerio o en el santuario, no tuvieron espacio en el documental. El matrimonio Maza, dueño del santuario, algunos viejos fans, que habían viajado de otras provincias, Silvia o Rosa, considerados personajes importantes a la hora de contar la historia de Gilda, fueron cortados. En este sentido, Laura se quejó de que el

programa había estado "*demasiado editado*". Queja que, también, realizó Claudio:

> "*cortaron muchas partes. Silvia no habló. Habló también Liliana y los pibes borrachos. Pasaron la bandera en la ruta y a mí me cortaron lo que cuento sobre Gilda y cuando dejo las cartas en el micro. El programa estaba lindo, pero no le dieron importancia a nosotros.*"

Para Silvia, la versión que tomó finalmente el documental respondía, más que a cualquier otra cosa, a un criterio comercial de reforzar a otro programa de la productora:[95]

> "*Con respecto al programa voy a dar respuestas a tus incógnitas. A Rosa* [Toloza] *sí le gustó el programa, aunque le dolió mucho que no pasaran los reportajes de Rita, Pastorini y el mío. A Rita* [Maza] *no le gustó, porque además de no pasar su reportaje, no pasaron el reportaje del hombre que viajó exclusivamente de Córdoba. A mí sí me gustó, pero yo sabía de antemano que esto podía pasar. Le dieron importancia a todo lo que es polémica y los fans no son polémica, pero sí los devotos, porque le piden milagros o pedidos a una santa pagana. En conclusión, nos usaron. Yo me lo imaginaba, pero si le decía algo a Claudio no lo iba a creer.* (...) *Con respecto a mi reportaje estaba totalmente segura que no lo iban a pasar. Si Claribel Medina en su personaje de Yoli hace de fan de Gilda y además grabó Corazón Valiente en el disco de Los Roldán, cómo creés que me iban a pasar el reportaje, si yo dije que Gilda me había cumplido un pedido, por eso iba a agradecerle cumpliendo con mi promesa de grabar sus canciones. Además, así vestida, con su ropa de show, el cierto parecido físico, cantante de cumbias, era contraproducente a la imagen de Claribel. Hubiese despertado la curiosidad de la prensa y la polémica se hubiera desatado en comparaciones con la Medina* (...)*...pasaron los reportajes de Toti, Susana... Claudio muy poco y Dorita, que así vestida se 'morfó' la cámara. Cuando vengas te lo muestro, lo tengo grabado.*"

Silvia es consciente que el principio de selección de lo noticiable, de lo interesante para los medios radica en la "busca do sensacional, do espetacular. A televisao convida á dramatizacao, no duplo sentido: Poe em cena, em imagens, um acontecimento e exagera-lhe a importancia, a gravidade e o caráter dramático..." (Bourdieu

[95] De hecho, como vimos antes, en Los Roldán se trató el tema del documental sobre Gilda en la época en que Ser Urbano emitía su capítulo sobre la cantante. Ambos programas son producidos por Ideas del Sur.

1997: 25). Ella misma se había preparado para ocupar ese lugar, explotando su parecido con Gilda y dándole preponderancia en su discurso al hecho que había grabado un CD con cumbias de la cantante fallecida. Pero, leyendo el documental desde lo que ella consideraba la perspectiva del programa y de la productora, entiende que su ausencia en el programa, menos que la voluntad de Gilda (argumento que esperaba recibir) es un manejo comercial para imponer a Claribel Medina como cantante.

## Reflexiones finales

Los medios de comunicación tuvieron una gran importancia en la difusión de la figura de Gilda después de su muerte y en la consolidación de una determinada imagen de la cantante. A través de diferentes productos, los medios han tenido un rol fundamental en la elaboración y mantención de la mirada hegemónica sobre el "fenómeno" de Gilda, la cual desde un primer momento fue caratulada como "santa". Programas de ficción, noticias, documentales, notas especiales colaboraron creando una trama por la cual se delineó y, cada vez más, se reforzó dicha definición de la cantante. La carga valorativa, en esos productos, ha sido más o menos positiva, mostrando el caso con mayor o menor simpatía. Pero, en todos los casos, al presentar a Gilda como "santa" se calificaba, inmediatamente, al par complementario (fieles, devotos, fans, seguidores) como pobres, ignorantes, desesperados, cínicos o ingenuos. La insistencia en un mismo tipo de aproximación a lo largo de los diferentes productos y las explicaciones de los orígenes del fenómeno en términos de "sociedad sin certezas", de crisis, desesperación, de situaciones límite, de falta de intervención institucional (del Estado o de la Iglesia) fijan dicha imagen y la multiplican.

En lugar de subsumir bajo un mismo denominador a gestos que, desde una mirada externa parecerían poder corresponder a un mismo origen, decidimos respetar la clasificación nativa que divide, *grosso modo,* en "devotos" y "fans". Al mismo tiempo, que a pesar de la importancia otorgada a dicha clasificación, en muchas ocasiones los fans, quienes se oponen férreamente a definir a Gilda como santa, parecen actuar como devotos.

Sin resolver la falta de límites claros que aparecían entre fans y devotos, las prácticas no se fijan en identificaciones estancos, sino

que se cruzan y combinan. El hecho de que Gilda haga milagros no la clasifica inmediatamente como santa, así como que alguien se defina como su fan no lo invalida para pedirle milagros: las identificaciones permanecen, aún con esas ambigüedades en las prácticas. Las prácticas de sacralización de los fans son explícitamente diferentes a las de los devotos, aunque puedan pasar por gestos de la misma índole. Pero el núcleo de sus prácticas, hoy como hace más de 10 años, pasa por "*seguir*" a Gilda. En la actualidad, "*seguir*" implica cumplir una "*misión*": sin los fans, ellos mismos admiten, Gilda se muere, definitivamente. "*Estar con ella*", en el cementerio, en el santuario, pero también en sus hogares y "*mantener viva su memoria*", aún cuando la definición de esa memoria escape por completo de su control, especialmente en el trato con los medios son las formas en que los fans hacen a Gilda como un ser especial.

La versión mediática del status de Gilda dialoga con los nativos en términos de lo que Montenegro (2002) define como contradiscurso, siendo reapropiada por ellos a partir de las prácticas de sacralización específicas. En este sentido, vemos, frente a la lógica de autorreproducción permanente y avasallante que se le otorga a la industria cultural, es preciso oponer el reparo que hace Barbero (2003) cuando afirma que las cuestiones sobre el poder de los medios deben pensarse en términos de la intervención y el poder de las mediaciones. Cultura, reconocimientos, apropiaciones acogen y modifican, complejizándolo, al circuito de la pretendida imposición cultural.

## Bibliografía

AUYERO, Javier & GRIMSON, Alejandro (1997). Se dice de mí... Notas sobre convivencias y confusiones entre etnógrafos y periodistas. En *Apuntes de Investigación Nº 1*, año 1, (pp. 81-93) Buenos Aires: Centro de Estudios en Cultura y Política.

BARNOW, Eric (1996). *El documental: historia y estilo.* Barcelona: Gedisa.

BOURDIEU, Pierre (1997). *Sobre a Televisão.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

BUCCI, Eugenio (2004 a). A crítica de televisão. En Bucci, Eugenio & KEHL Mari Rita. *Videologias. Ensaios sobre televisão* (p.27–42). São Paulo: Boitempo Editorial.

BUCCI, Eugenio (2004 b). Na TV, os canones do Jornalismo são anacrónicos. En Bucci, Eugenio & KEHL Mari Rita. *Videologias. Ensaios sobre televisão* (p. 127-140). Sao Paulo: Boitempo Editorial.

BUISEF, Dris (1994). Medios de comunicación y visiones del Magreb. En Voces y Culturas. *Revista de comunicación Nº 6*, 1, (pp. 11-21). Barcelona: Voces y Culturas.

CAROZZI, María Julia (2004). Rituales en el Horario Central: Sacralizando a Gardel en los Homenajes Televisivos. Ciencias Sociales y Religión/ *Ciências Sociais e Religião* 6, 11-30.

DAYAN, Daniel (2001). The peculiar public of television. Media, *Culture & Society* vol 23, 743-765.

FARRE, Marcela (2004). *El noticiero como mundo posible. Estrategias ficcionales en la información audiovisual.* Buenos Aires.

FRIGERIO, Alejandro & ORO, Ari (1998). Sectas satánicas en el MERCOSUR: un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil. *Horizontes antropológicos,* Vol 8. 114-150.

FRIGERIO, Alejandro (1993). Perspectivas actuales sobre conversión, desconversión y 'lavado de cerebros' en Nuevos Movimientos Religiosos. En FRIGERIO, A (org.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)* (pp. 46-80). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

FRIGERIO, Alejandro (2000). ¿No será una secta? Imágenes de problemas sociales en programas televisivos de ficción. *Cuadernos de Antropología Social* Nº 11, 387-403

FRIGERIO, Alejandro (1993). La invasión de las sectas: el debate sobre nuevos movimientos religiosos en los medios de comunicación en Argentina. *Sociedad y religión* Nº 10, 24-51

GONZALEZ, Fernando (1998). *¡Último momento! La cocina de la noticia.* Buenos Aires: Colihue.

HAMBURGUER, Esther (1998). Diluindo Fronteiras: A televisão e as Novelas no Cotidiano. En NOVAES, Fernando & SCHWARCZ, Lilia Moritz. *História da Vida Privada no Brasil: Contrastes da intimidade contemporânea.* São Paulo: Companhia das Letras.

LATOUR, Bruno (2002 [1996]). *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches.* Bauru/SP: EDUSC.

MAMOU, Yves (1991). *A culpa é da imprensa! Ensaio sobre a fabricação da informação.* São Paulo: Marco Zero.

MARCHETII, Dominique (2000). Les révélations du 'Journalisme d'investigation'. *Actes de la recherche en Sciences Sociales* 131-132, 30-40.

MENEZES, Paulo (2003). Representação. As relações (im)possíveis entre cinema documental e conhecimento. Revista Brasileira de *Ciências Sociais* vol. 18, Nº 51, 87-98.

MEYER, Birgit (2003). Pentecostalismo Prosperidade e Cinema em Gana. *Religião e Sociedade* vol. 23, Nº 2, 11-32.

MONTENEGRO, Silvia (2002). Discursos e Contradiscursos: o olhar da mídia sobre o Islã no Brasil. *Mana 8* (1), 63-91.

MORLEY, David (1996). *Televisión, audiencias y estudios culturales.* Buenos Aires: Editorial Amorrortu.

NOGUEIRA, Silvia Garcia (2005). *Facetas do Rádio. Uma etnografia das emissoras de Ilhéus (Sul da Bahia).* Tese de doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: PPGAS/MN/UFRJ.

OOTERBAAN, Martijn (2003). Escrito pelo Diabo. Interpretações Pentecostais das Telenovelas *Religião e Sociedade* vol. 23, Nº 2, 53-76.

RIBEIRO, Ana P. Goulart (2000). A mídia e o lugar da história. Lugar Comum. *Estudos de mídia, cultura e democracia Nº 11*, 25-44.

RIUTORT, Philippe (2000). Le journalisme au service de l'economie. Les conditions d'emergence de l'information économique en France a partir des années 50. *Actes de la recherche en sciences socials* 131-132, 41-55.

SIRACUSA, Jacques (2000). Le montage de l'information télévisée. *Actes de la recherche en Sciences Sociales* 131-132, 92-106.

STROZENBERG, Ilana (2003). Antropologia e Comunicação: que conversa é essa? En TRAVANCAS, Isabel & FARIAS, Patrícia (orgs.). *Antropologia e comunicação* (pp. 15-46). Rio de Janeiro: Garamond.

VAN DIKJ, Teun (1990). *La Noticia como Discurso: Comprensión, Estructura y Producción de la Información.* Barcelona: Paidós.

WHITE, Hayden (1993). O evento modernista. *Lugar comum* Nº 5-6. Rio de Janeiro: NEPCOM/ECO/UFRJ.

ZEIZER, Barbie (2004). When Facts, Truth, and Reality Are God-Terms: On Journalism's Uneasy Place in Cultural Studies. *Communication and Critical/Cultural Studies.* Vol. 1, Nº 1, 100-119. London: Routledge.

# IV
# CUARTA PARTE
# Interculturalidad, etnicidad, identidades y religión

# 10. Religião e etnicidade: novas sensibilidades num mundo multicultural

Irene Dias de Oliveira

Resumo:
Hoje assistimos o irromper de diferentes matrizes filosóficas, antropológicas, científicas e religiosas que os levam a refletir profundamente sobre a nossa identidade. Assistimos também à passagem de uma sociedade tradicional ao pluralismo religioso onde religiões diferentes ao cristianismo vão adquirindo seu espaço e sua cidadania. Diante deste quadro não são raras as vezes em que a fé do cristão é abalada e posta em crise diante de situações e perguntas às quais ele não sabe responder. Esta situação nos desafia a estarmos preparados para o diálogo com outros saberes, outras culturas, outras religiões e suas teologias. Antes o diálogo ecumênico parecia ser a grande descoberta hoje ele cede espaço para o diálogo inter-religioso o que nos leva além das fronteiras de nossa fé cristã. Não é mais suficiente refletir a nossa fé com aqueles que pensam como e semelhante a nós. É preciso pensar a fé a partir do outro. Nesta sociedade multiétnica e multicultural as religiões ampliam seu campo de influência, exigem reconhecimento e nos desafiam a refletir sobre novas identidades e novas práticas. Como fica então o processo de reconhecimento das religiões de matriz africanas em uma sociedade em que ainda o cristianismo possui pretensões universais e homogeneizantes?

## Religión y etnicidad: nuevas sensibilidades en un mundo multicultural

Resumen:
Hoy asistimos a la irrupción de distintas matrices filosóficas, antropológicas, científicas y religiosas que nos llevan a reflexionar profundamente sobre nuestra identidad. Presenciamos también el pasaje de una sociedad tradicional hacia el pluralismo religioso donde religiones distintas al cristianismo adquieren su espacio y su ciudadanía. Ante este cuadro no son raras las veces en que la fe del cristiano es estremecida y se pone en situaciones de crisis ante cuestionamientos y preguntas que no sabe responder. Esta situación nos desafía a estar preparados para el diálogo con otros saberes, otras culturas, otras religiones y sus teologías. Antes, el diálogo ecuménico parecía ser el gran descubrimiento, hoy es concebible un espacio para el diálogo interreligioso lo que nos lleva más allá de las fronteras de nuestra fe cristiana. Ya no es suficiente reflexionar sobre nuestra fe sólo con aquellos que piensan como nosotros. Es necesario pensar la fe a partir del otro. Con los que no piensan como nosotros. En esta sociedad multiétnica y multicultural las religiones amplían su campo de influencia, exigen reconocimiento y nos desafían a reflexionar sobre nuevas identidades y nuevas prácticas. ¿Cómo queda entonces el proceso de reconocimiento de las religiones de matriz africanas en una sociedad en que todavía el cristianismo posee pretensiones universales y homogeneizantes?.

## Multiculturalismo e pluralismo religioso

Na sociedade contemporânea as categorias da multiplicidade, da flexibilidade e da porosidade das fronteiras e identidades étnicas apontam para a necessidade do reconhecimento do pluralismo religioso e da diversidade cultural de grupos sociais e étnicos que a compõem. Conseqüentemente isto exige formas de intervenção social e requer maior visibilidade das diferenças étnicas, regionais e religiosas. O multiculturalismo tem se estabelecido como um terreno de debates e polêmicas intermináveis, confrontando diferentes modos de promover a igualdade, o reconhecimento do outro, de outras religiões; questionando a hegemonia do grupo étnico e/ou da religião dominante e dando espaço à expressão das culturas, saberes e religiões até então relegadas à margem e à discriminação como é o caso das religiões de matriz africana.

O multiculturalismo tem a ver com uma coexistência de vários pontos de vista, interpretações e heranças culturais e pressupõe certa flexibilidade baseada no respeito à diversidade, na rejeição do preconceito e na intolerância. No multiculturalismo o espírito humano transcende o marco estreito de sua formação cultural e é capaz de ver, sentir e interpretar por meio de outras tendências culturais. O modelo humano resultante é compreensivo, amplo sensível e fundamentalmente rico; a capacidade interpretativa, de observação e até a emotiva multiplicam-se.

Segundo Semprini (1999) um dos pontos chave para entender o multiculturalismo é a questão da diferença. A diferença é uma realidade concreta, um processo humano e social inserido no processo histórico. O multiculturalismo tem se tornado objeto do debate social e político e discute o problema da identidade e do reconhecimento.

Diante deste quadro o cristianismo que sempre se autocompreendeu como religião universal, única e verdadeira, está interpelado e convidado a repensar seus paradigmas. O multiculturalismo desafia o cristianismo a estarem preparadas para o diálogo, com outros saberes, outras culturas, novas sensibilidades, novas religiões e suas teologias. Entendemos que apenas o diálogo não é suficiente. É necessário o reconhecimento do outro; é preciso pensar a fé a partir do outro, de outras tradições culturais e religiosas e reconhecê-las como espaços de verdade, de salvação e de identidades. As identidades culturais e religiosas

não são tão rígidas e nem imutáveis. Elas são transitórias e estão sempre em contínuo processo de negociação (Pompa, 2002) e implica uma constante identificação do "eu" ao redor do outro e do outro em relação ao "eu". O olhar sobre o outro faz aparecer as diferenças e por estas, a consciência de uma identidade.

O Pluralismo Religioso encaixa-se como uma das peças da constelação do multiculturalismo e por isso reclama uma compreensão atualizada das antigas verdades. Uma delas é a consciência histórica que reconhece que as idéias, os valores humanos e os processos de pensamento em que culminam, têm raízes nas particularidades do tempo e do espaço históricos. Daí a compreensão que cada religião tem sua significação dentro de seu próprio contexto cultural. As religiões, portanto participam das culturas particulares no bojo das quais existem (Right, 1999, 456).

A interpenetração das sociedades, com suas culturas e religiões são a base para o reconhecimento dos outros espaços religiosos dando assim abertura para o Pluralismo Religioso. Este tem se torna/do uma exigência na sociedade, nas famílias, no trabalho e tem provocado uma série de desafios:

> "A visão do mundo coerente e segura se encontra perturbada pelo contato com outras perspectivas, a escala de valores estabelecida sobre a competição de outros valores e outras normas. Não somente tem-se ampliado o campo dos conhecimentos, mas também põe-se em dúvida a própria noção de verdade". (Basset,1999, p. 7).

Tais desafios se tornam ainda maiores quando se trata de religiões de matriz africanas, indígenas e de outras minorias étnicas. No caso das religiões de matriz africana é interessante observar como, apesar de constituir uma das fontes da herança cultural do nosso povo, elas sofrem preconceitos, são marginalizadas, discriminadas e desvalorizadas nos espaços sociais. Tais religiões, na maioria das vezes, são alvo de discriminação, de intolerância e de demonização. Elas, por exemplo, foram e ainda continuam sendo satanizadas a partir de atitudes preconceituosas e racistas cujo pressuposto está fundamentado num modelo de verdade e valores que postulam que se uma religião é verdadeira as outras são falsas. Esta concepção de verdade desemboca na idéia da unicidade e, portanto na exclusão daquilo que é diferente. Houve também tentativas de amenizar este absolutismo através

de um processo de inclusão. Mas esta tentativa longe de resolver a questão do absolutismo tem recaído em outra forma de exclusão que leva à negação da diferença. Pois a inclusão não deixa lugar à alteridade, e sim a absorve. Ela absorve o outro e através desse processo o outro é absorvido, escondido e negado, ou seja, não reconhecido e excluído (Vigil, 2006). Para Vigil:

> "Tais características do modelo de verdade do Ocidente ecoaram mais profundamente no campo religioso: a verdade religiosa, sobretudo ela, pretende ser única e absoluta, e em princípio exclui toda outra verdade religiosa. É indubitável e eterna, imutável" (Vigil, 2006, p. 252).

A partir desse modelo de verdade as religiões de matriz africana advinda das junções de várias cosmologias sempre sofreram discriminações e perseguições, foram retratadas como exemplos de atraso e superstição. O povo de terreiro ainda continua sendo exposto e ridicularizado pela polícia, presos e violentados em seus corpos e em seus espaços sagrados. Os símbolos destas religiões, na maioria das vezes, só são expostos em museus ou entra nos estabelecimentos de ensino na semana do folclore (Sousa Jùnior, 2004). Ainda é preocupante o crescimento de denominações cristãs com posturas agressivas em relação a estas religiões. Este cenário reforça o 'medo' que se tem pela cultura negra. Segundo Sousa Júnior (2004) seria este medo que impede que sejam tomadas medidas mais enérgicas no combate ao racismo. É este medo que faz com que, nos novos cenários delineados pela economia, esta população esteja à margem da sociedade e seja considerada preguiçosa e inativa.

Apesar desse cenário que pode parecer desolador, as religiões afro-brasileiras funcionam como espaços de solidariedade, proteção e amparo aos desvalidos ou ainda uma religião não apenas de negros, mas elaborada por visões de mundo que podem ser compartilhadas por brancos (Sousa Júnior, 2004, p.135). Diante deste quadro as etnias reivindicam novos paradigmas, novas sensibilidades e novas práticas plurais.

## Etnicidade e religião

Se de um lado o processo de globalização favorece as religiões ampliando o campo de sua influência pública, de outro o

reconhecimento e a valorização das diferenças culturais, das subjetividades e das etnias reivindicam conceitos e práticas plurais.

Somente a partir destas práticas diversificadas é que podem ocorrer mudanças culturais na nossa sociedade e desta forma afetar também o campo religioso que nos desafia a refletir e discutir sobre o impacto que isto pode gerar nas subjetividades e na construção das identidades étnicas (Oliveira, 2007)

Por identidade étnica compreendemos o conjunto de dimensões que vai além da identidade coletiva. A identidade étnica diz respeito à raça, à religião, a língua e à história como elementos de coesão e solidariedade do grupo. Neste processo a religião constitui uma dimensão fundamental na compreensão da identidade étnica, pois nela estão em jogo os elementos do imaginário simbólico cujo desafio consiste em recriar o mundo que adquire nossas feições, proporciona sentido e ao mesmo tempo integra as práticas religiosas na estrutura social. A linguagem religiosa fornece os códigos para exprimir e reforçar demandas por direitos humanos ou por reconhecimento das identidades étnicas. A religião é assim uma referência de identidade, governa a ordem do indivíduo e mantém um conjunto de práticas e deveres que dão significado e "nomia" à existência das pessoas. A religião constitui a expressão dinâmica das camadas sociais e representa uma maneira de se afirmar em sua própria cultura. Um exemplo é o Candomblé no Brasil.

Apesar dos preconceitos sistemáticos a que estão submetidas as religiões africanas elas conseguem sobreviver a partir da preservação de suas raízes e do sincretismo religioso.

Hoje o terreiro é o símbolo de uma afirmação existencial oriunda da etnia dos antigos escravos preservando uma cosmologia ancestral. Nesse sentido é impossível compreender o "*ethos*" cultural brasileiro sem passar pela questão do negro e da etnicidade. Segundo D'Adesky (2001, p. 57) o conceito de etnia, embora insuficiente para dar conta de todas as nuanças sobre grupos e comunidades constitui grande importância por ser fonte de solidariedade e ao mesmo tempo por representar um espaço de afirmação de identidade no seio de uma nação.

Segundo Lívio Sansone somente:

> "nas últimas décadas, a maioria dos pesquisadores étnicos no Brasil tem feito um grande esforço para tentar alterar a

> auto-imagem brasileira com respeito à diversidade étnica. Isso tem sido feito porque eles estão convencidos de que o Brasil é ou deveria ser um país multicultural e talvez até multiétnico, apesar de sua celebração da mistura racial e étnica nos discursos oficiais e populares sobre o tecido da nação e seu povo". (Sansone, 2004, p. 10).

A crença de que o Brasil era uma sociedade mestiça levou à adoção de medidas e políticas ambíguas. Exatamente aí se encontra a discussão sobre etnicidade. A crença na mestiçagem, isto é, de que somos o resultado de uma mistura, de uma hibridização levou as pessoas a não repararem nas diferenças étnicas e em outros sistemas de valores. Nesta situação, negros, índios e outras minorias énicas, são apenas peças imóveis de um mosaíco social e, suas especificidades culturais seriam apenas um fato aceito como tal.

Do ponto de vista das estratégias políticas e das religiões consideradas universais (cristianismo, judaísmo, islamismo) "cuja apreensão do mundo propõe uma ética na qual o indivíduo escolheria, com maior ou menor grau de autoconsciência, o caminho de sua salvação" (Ortiz, 2006, p. 108) postulam a existência de valores, de uma educação e de julgamentos morais que têm valor absoluto. Além do mais estas são religiões que fazem uso da linguagem escrita, a utilização do livro sagrado (Bíblia, Alcorão etc.) e de uma literatura religiosa elaborada por seus teólogos. Por isso o universalismo ético das religiões está vinculado à escrita e se apresenta como "uma fórmula abstrata superposta às normas contextualizadas das sociedades orais. Ela favorece a expansão religiosa, via conversão, dando-lhe um alcance que supera em muito o localismo das crenças particulares" (Ortiz, 2006, p. 111). Os livros sagrados constituem assim os parâmetros indiscutíveis e válidos para todos os povos e todas as culturas. Na realidade esta homogeneização ou universalismo não existe, pois a história dos negros, dos indígenas, e dos grupos de imigrantes (japoneses, italianos, portugueses, alemães, sírio-libaneses) mostra o contrário.

Segundo Semprini (1999) a teoria de que somos todos iguais alimenta a utopia universalista e gera um grande equívoco, pois não engloba o conjunto dos cidadãos porque exclui várias pessoas que não têm acesso equalizado aos espaços sociais como os demais. Trata-se de uma igualdade ilusória, pois mesmo quando está

estendida a todo o corpo social, ela refere-se apenas aos direitos formais, administrativos, legais do indivíduo e não se aplica às desigualdades econômicas, culturais ou sociais (Semprini, 1999). Tal igualdade também desconsidera as especificidades étnicas, históricas, identitárias e religiosas -em suma a diferença- que torna o espaço social heterogêneo, flexível, dinâmico.

> "Portanto cega a estas diferenças, esta igualdade é na verdade, discriminatória. Aplicando-se a um cidadão ideal e não a indivíduos reais, plenos de subjetividade e de interioridade, a igualdade continua sendo um conceito abstrato. Avaliada com base em parâmetros abstratos e que podem não corresponder às percepções de desigualdade como os indivíduos as experimentam" (Semprini, 1999, p. 93).

Por outro lado, numa perspectiva relativista, quando se fala de etnicidade tende-se a conceber as etnias como grupos imutáveis. Nos últimos anos novas perspectivas e novas interpretações têm nos levado a uma nova concepção do conceito de cultura. Por muito tempo fomos acostumados a ver a cultura numa dimensão homogeneizante e essencialista em que as identidades, os grupos sociais, as etnias eram concebidos como algo acabado e com suas diferenciações delimitadas. O próprio conceito relativista de cultura tem se baseado numa concepção estática e com um conjunto de características imutáveis e homogeneizadas que eram transmitidas de maneira semelhante de uma geração a outra. Tal fato não nos permitiu observar as relações interculturais que ocorrem entre os diferentes grupos e observar que mesmo dentro de um determinado grupo cultural as pessoas se apropriam de sua cultura de maneira diferente provocando mudanças culturais e sociais.

A partir desta nova concepção a cultura adquire características próprias que resultam de uma complexa rede de relações sociais e históricas que irão influenciar e moldar a identidade de seus detentores. Nesta perspectiva o conhecimento só pode ser alcançado a partir dos critérios do outro e dos elementos de cada cultura e sem imposição e comparação com padrões externos. Uma nova abordagem conceitual da cultura nos leva a perceber quanto a teoria relativista, apesar de sua contribuição, no começo do século XX, é insuficiente para a compreensão da cultura nos dias atuais.

## Religiões afro-brasileiras: novas ecologias e sensibilidades no campo religioso[96]

Com o processo acelerado da urbanização, a globalização da economia, o crescimento do turismo, a questão ecológica, o acirramento dos fluxos migratórios observa-se uma modificação e diversificação da constituição étnica e cultural das sociedades e o surgimento de novas relações. Também se observa o estabelecimento de novas fronteiras e condições para o desenvolvimento da identidade étnica e das estratégias de sobrevivência baseada na etnicidade (Sansone, 2004). Neste contexto a pergunta que se coloca é: como fica a questão das religiões afro-brasileiras em uma sociedade multicultural e multiétnica?

Gostaria de fazer uma reflexão sobre as religiões afro-brasileiras apoiada na teoria das 'ausências' de Boaventura de Sousa Santos (2008) segundo o qual a concepção ocidental do mundo é hegemônica, totalizante e guiada por uma lógica perversa, excludente, preguiçosa e indolente. E por isso mesmo fechada às inúmeras possibilidades que outras experiências e outras realidades culturais, religiosas, históricas e sociais podem oferecer.

Segundo Sousa Santos (2008) há no mundo uma riqueza 'invisível' e 'desperdiçada' porque não reconhecida pois a concepção ocidental está guiada por algumas lógicas com as quais faz-se necessário romper.:

1. **a lógica da monocultura do saber:** segundo a qual a ciência moderna é o critério único de verdade e de qualidade estética. Tudo que não é reconhecido por esta lógica é declarado inexistente.

2. **a lógica da monocultura do tempo linear:** segundo a qual a história tem sentido e direção únicos. Esta lógica declara como 'não existente' tudo que é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental produz a não contemporaneidade do contemporâneo.

[96] Retomo aqui, com algumas adaptaçõe, o conteúdo já trabalhado por mim em outro artigo publicado na Revista Brasileira do Caribe, out. 2008. (cfr. Oliveira (2008).

3. **a lógica da monocultura da naturalização das diferenças** que consiste na distribuição das populações por categorias que naturalizam as hierarquias (a classificação racial e a classificação sexual são as mais relevantes dessa lógica). De acordo com esta lógica a "não existência" é produzida sob a forma da inferioridade insuperável porque natural.
4. **a lógica da escala dominante** segundo a qual a escala adotada como primordial determina a irrelevância de todas outras possíveis escalas. Portanto as escalas normais são: o universalismo e o global. No âmbito desta lógica as realidades definidas como particulares e/ou locais não são dignas de credibilidades.
5. **a lógica produtivista** nos termos desta lógica o crescimento econômico é inquestionável e, como tal, inquestionável o critério de produtividade. Segundo esta lógica a "não-existência" é produzida sobre a forma de improdutivo, que aplicado à natureza é esterilidade e aplicada ao trabalho é preguiça e desqualificação profissional. Desta forma temos as "não-existências" produzidas e legitimadas pela razão metonímica (aquela que reivindica para si o poder de ser a única forma e modelo de racionalidade) (Sousa Santos, 2008).

Nesta perspectiva as religiões afro-brasileiras seriam um desperdício, na concepção totalizante e homogeneizadora da racionalidade indolente, e por isso mesmo são 'invisíveis', 'ausentes' e, apesar de seu grande potencial para contribuir com uma compreensão diferente da realidade, ela é negligenciada, excluída e não reconhecida como religião, pois não se encaixa nos paradigmas estabelecidos pela 'razão indolente'. Tais religiões, que estão à periferia do mundo nada mais são que uma forma de resistência a uma razão 'indolente e preguiçosa' e que não se exercita de modo a abrir-se para a inesgotável diversidade epistemológica do mundo. Para combater o 'desperdício' da experiência, da credibilidade e tornar visíveis as iniciativas das religiões e dos movimentos alternativos é necessário propor um modelo diferente de racionalidade ocidental. Analisando a situação das religiões afro-brasileiras a partir desta perspectiva podemos perceber que a razão indolente, ou seja, o pensamento hegemônico e a lógica universalizante que perpassa a tradição cristã tem 'desperdiçado' e tornado invisível e 'ausente' a

experiência de tais religiões e culturas. Elas foram subtraídas do mundo, desprezadas, perseguidas e violentadas naquilo que elas possuem de mais rico e sagrado: sua 'força vital', sua concepção de tempo, e seu modo de ser e estar no mundo. Inúmeras vezes o pensamento hegemônico e totalizante do cristianismo não têm possibilitado pensar em outras lógicas as dimensões que não estivessem contempladas em sua relação com a totalidade. Daí que tem sentido as afirmações '*extra eclesiam nulla salus*' ou 'somente Jesus salva'. Tal concepção é extremamente excludente e seletiva. Mas com as mudanças epistemológicas ocorridas nos anos 1980 e 90 assistimos a heterogeneidade das práticas e à pulverização da totalidade. Daí decorre uma preocupação cada vez maior com as diferenças, com o respeito do outro e com o reconhecimento da diversidade étnica e religiosa. Mas para subverter as experiências 'periféricas', 'insignificantes', 'invisíveis' (sociologia das ausências) é necessário substituir as 'monoculturas' por 'ecologias' (sociologia da emergência). Desta forma as práticas religiosas, neste caso, as práticas religiosas de matriz africana, poderão ser reconhecidas em sua especificidade, alteridade e em sua riqueza. Elas constituem um saber capaz de, a partir de sua concepção de tempo, espaço, cultura, maximizar as possibilidades de esperança, ressignificar o futuro, contemplar a heterogeneidade e apontar para a pluralidade de sentido do mundo contemporâneo (Sousa Santos, 2008).

## Bibliografía

BASSET, Jean-Claude (1999). *El dialogo interreligioso*. Bilbao: Desclée.

D'ADESKY, Jacques (2001). *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Río de Janeiro: Pallas.

OLIVEIRA, Irene Dias (2008). Etnicidades, religiões e culturas em movimento: para onde vamos? Anais do V Simpósio Internacional do Centro de Estudos do Caribe e Brasil. *Revista Brasileira do Caribe,* En www.revistabrasileiradocaribe.org

ORTIZ, Renato (2006). *Mundialização: saberes e crenças*. São Paulo: Brasiliense.

POMPA, Cristina (2002). *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: Edusc.

RIGHT, Roger (1999). *Jesus símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas.

SANSONE, Lívio (2004). *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil.* Salvador/Río de Janeiro: Edufba/Pallas.

SEMPRINI, Andréa (1999). *Multiculturalismo.* Bauru: Edusc.

SOUSA JÚNIOR, Vilson (org.) (2004) *Nossas raízes africanas.* São Paulo: Atabaque.

SOUSA SANTOS, Boaventura. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências.* En www.ces.fe.pt/ emancipa

VIGIL, José Maria (2006). *Teologia do pluralismo religioso: para uma releitura pluralista do cristianismo.* São Paulo: Paulus.

# 11. Reconocimiento y diálogo intercultural entre religiones

Ricardo Salas

Resumen:
Este trabajo analiza la propuesta teórica de la filosofía de la religión actual a la luz de los conflictos interculturales que viven hoy los pueblos indígenas y sus sociedades nacionales. En un contexto de modernidad tardía emerge el problema del reconocimiento del estatuto de la religión. Las religiones universales, nacionales y/o étnicas desde un punto de vista filosófico son analizadas en el marco de la crítica a la modernidad y en este sentido en el entrecruzamiento entre cultura y política. Así se ubica la problemática del reconocimiento de las tradiciones religiosas pero donde se destaca un enfoque "desde abajo", explicitando las opciones y visiones ético-políticas que ayudan a problematizar la cuestión del reconocer. Se adopta una hermenéutica de la religión que define la identidad de una comunidad moral y política, así como el sentido de una tradición religiosa viable para un proyecto universalista y en particular que responda a las víctimas y a los dolores y cicatrices sociales y políticas que asumen las religiones hoy en sociedades asimétricas y un mundo global que aparece en su inmanencia desprovisto de sentido.

## Reconhecimento e diálogo intercultural entre religiões

Resumo:
Este capítulo discute a proposta teórica da filosofia da religião à luz dos conflitos interculturais atuais dos povos indígenas e suas sociedades nacionais. Em um contexto de modernidade tardia surge o problema do reconhecimento do status da religião. As religiões universais, nacionais e / ou étnicos, de um ponto de vista filosófico são discutidos no contexto da crítica da modernidade e, nesse sentido, na intersecção entre cultura e política. Então, o problema reside no reconhecimento de tradições religiosas, mas que destaca uma abordagem "de baixo", explicando as opções e visões ético-políticas que ajudam a problematizar a questão do reconhecimento. Ele adota uma hermenêutica da religião que define a identidade de uma comunidade moral e política e do sentido de uma tradição religiosa para um projeto universalista viável e particularmente sensível às vítimas ea dor e as cicatrizes sociais e políticos que assumem as religiões em sociedades assimétricas de hoje em um mundo global que aparece em sua imanência sem sentido.

En este capítulo nos interesa interrogar la propuesta teórica de la filosofía de la religión contemporánea de cara al pluralismo religioso[97]. En esta discusión del estatuto de la religión en la modernidad tardía entra el problema del reconocimiento que ya ha sido trabajado por la teoría crítica y la teoría hermenéutica (Salas, 1999). En todos los casos empíricos analizados acerca de las religiones universales, nacionales y/o étnicas la cuestión filosófica de la religión se tiende a definir en el marco general de la crítica de la modernidad, tal como lo señala F. Hinkelammert en *Hacia una crítica de la razón mítica* y por ello es una cuestión que atañe a las ciencias sociales (2008). En este sentido la religión tiene que insertarse en el campo de entrecruzamiento entre cultura y política.

Explicitamos aquí la relevancia de una hermenéutica de la religión para definir la identidad de una comunidad moral y política, así como el sentido de una tradición religiosa viable para un proyecto universalista y en particular que responda a las víctimas y a los dolores y cicatrices sociales y políticas que asumen las religiones hoy en sociedades asimétricas y un mundo global que aparece en su inmanencia desprovisto de sentido. Esta hermenéutica de la religión permite esclarecer las cuestiones ligadas al tratamiento político y jurídico de la diversidad cultural y de la interculturalidad en un mundo global que pone en el tapete la cuestión del reconocimiento contextualizado (Sauerwald, 2008).

Por otra parte, la cuestión del reconocimiento involucra la necesidad del diálogo intercultural. Éste se lo sobrevalora y se tiende a difundir bajo la fórmula diplomática del diálogo interreligioso. Esta sobrevaloración y la casi imposibilidad de encontrar objeciones no permite avanzar en un enfoque crítico del tipo de contacto entre las religiones universales, nacionales y tradicionales. Esta idea del diálogo obliga a asumir la multiformidad de la experiencia religiosa y las diferentes formas de contacto. Pero asumiendo que necesitamos una visión crítica

[97] Este capítulo recoge los avances de mis dos últimos Proyectos de Investigación financiados por el Fondo de Ciencias y Tecnología de Chile, denominado "Intersubjetividad y reconocimiento en la fenomenología contemporánea" y "Teorías contemporáneas del reconocimiento. Una lectura crítica de A. Honneth, Ch. Taylor y P. Ricoeur". (2009-2014).

del mismo, el diálogo es siempre un espacio de tensión y de conflicto, ya que él es un abanico demasiado amplio que se juega entre dos polos: uno, en su expresión máxima es el cierre del fundamentalismo y el otro es el aperturismo. Entre uno y otro, se juegan todas las alternativas que posibilita la construcción de un horizonte de la inter-comprensión de saberes y tradiciones diferentes. Empero, estos extremos no se pueden dar nunca de modo puro, ya que existe una tensión inherente a la riqueza multi-religiosa. En este sentido, hay que entenderla en un sentido dinámico donde cierre y apertura se dan tensionada y contextualmente. Por tanto, si las diversas religiones van formando parte de un "universo inter-religioso humano", a través de un dinamismo histórico de valorización/desvalorización del sentido de la experiencia religiosa de las otras religiones, la cuestión del reconocimiento se impone como cuestión teórica y práctica.

Una noción crítica de reconocimiento por consiguiente supone una atención a todas las formas que se despliegan tanto en el modo que unas se abren a lo Sagrado como en el cuestionamiento con las otras consideradas como falsas, erróneas e idolátricas. Estas ideas acerca de la complejidad de la intersección entre religiones son convergentes con los principios desplegados por la fenomenología y la hermenéutica que llevan a desarrollar un enfoque interdisciplinario nuevo para dar cuenta de lo propio de todas las religiones en sus dinámicas históricas, pero también con la teoría político-jurídica actual (Honneth, 1992 y Taylor, 2004), ya que la cuestión del encuentro y del desencuentro entre ellas es una cuestión central en una era marcada por la ausencia de una crítica religiosa, que responda a los esencialismos, fanatismos y fundamentalismos de todo tipo.

En las décadas pasadas, a través de distintos análisis, se hizo cada vez más evidente que el modo de analizar las grandes religiones monoteístas no permitía desentrañar de ningún modo la religión tradicional. En la era de las ciencias humanas, se requería traspasar "lo vivido" religiosamente por el cedazo de la crítica para una u otra forma de religión. En este sentido, las diversas aproximaciones hicieron evidente que la textura de la experiencia religiosa conlleva una simbólica densa y opaca que es preciso tratar de aclarar a través de la interpretación de las prácticas sociales. La religión, en sus diversos núcleos, plantea no

sólo una estructuración trascendente de lo sagrado, sino que ella revierte muchas veces este vínculo para mostrar el modo en que constituye tradiciones de encuentro y desencuentro. Esto exige considerar especialmente el peso de lo sagrado en la constitución de las sociedades humanas.

La dificultad de un análisis de lo sagrado es que él es parte de una realidad heterogénea que no puede substraerse a la interpretación de las relaciones sociales. Más aún cuando se analizan las prácticas religiosas que definen las relaciones entre unas creencias y prácticas con otras diferentes. Se podría decir que en este plano queda en evidencia que Lo Sagrado se construye como parte del esfuerzo humano hacia lo transhumano. Esta interpretación permite definir que hay muchos fenómenos socio-culturales donde se expresan el uso y abuso de las formas sociales de religiones, que es preciso depurar, para alcanzar el núcleo central de lo Sagrado, que no se reduce nunca a lo meramente ideológico-político, pero donde se sacraliza lo social y lo político.

La verdadera apertura trascendente involucra entonces un análisis muy fino del sentido religioso de sus relaciones internas con las sociedades y las culturas. Lo que nos queda de nuestros trabajos en este campo, es que *lo Sagrado* no surge siempre del mismo modo en todos los ámbitos y todas las dimensiones de las culturas tradicionales, y por lo tanto, Lo Sagrado puede ser ambivalente ya que puede tener rasgos liberadores o esclavizadores. Es en este sentido, que el análisis de la religión exige un análisis que necesita discernir los dinamismos internos de las culturas tradicionales, y para ello se hace necesario un recurso metodológico de las formas discursivas para dar cuenta de sus procesos de reflexividad social.

Digamos unas palabras acerca de la religión tradicional, ella no sólo entrega el sentido existencial de los sujetos y de las comunidades a partir de los discursos narrativos básicos de una cultura específica, sino que, a veces también estas formas pueden encubrir los intereses de determinados poderes político-económicos; como acontece por ejemplo, en los procesos de ampliación del fundamentalismo en sus diversas expresiones en muchas religiones. Los Medios de Comunicación nos han acostumbrado a ver imágenes de acontecimientos espantosos que florecen en la actualidad, donde tras aparentes móviles religiosos se esconde un orden ideológico donde las formas religiosas aparecen como reconstrucción legitimadora de

un todo social compacto, por esta vía la religión se tiende a confundir con un mero poder deshumanizante de una elite o de grupos minoritarios. Empero la religión sea en su versión cristiana, islámica o mapuche no sólo se vincula con el discurso social de este modo, sino que entrega las claves narrativas de la identidad de sus creyentes, por ello su discurso se mantiene y perdura en las comunidades creyentes de vida, como instancia ético-mítica que permite, como lo indica Ladrière, resistir a la des-estructuración de una racionalidad tecno-científica asociada al modelo de desarrollo definido por Occidente.

Como ya hemos dicho, la discursividad religiosa no se reduce nunca a un discurso de legitimación social, sino que entrega las formas discursivas propias de una identidad cultural a los sujetos que se enfrentan al desarraigo de las prácticas modernizadoras de los estados o a la imposición de una economía global por lo general depedradora de los recursos naturales de los pueblos. Por ello en muchos países islámicos, africanos o en las regiones indígenas, estas formas discursivas evitan sucumbir comunitariamente frente al discurso desarrollista neocapitalista, que solo conviene a las estrategias "occidentalizantes" de algunos estados poderosos. Obviamente, que esta discursividad narrativa que se apela como parte inherente del ethos, tiene el evidente peligro de caer en posturas identitarias fixistas y de ahí ya se está en la pendiente que conduce al "fundamentalismo", y a sus expresiones más fanáticas, pero en tanto proceso reflexivo asegura las condiciones de una religión que responde a la dinámica del reconocimiento como lo propone J.M. Ferry.

Este nuevo problema que emerge a partir del análisis intercultural de las culturas, y de las religiones, tal como lo hemos entregado más arriba, es que las religiones tradicionales no han aceptado nunca del todo un proceso de "asimilación pasiva" de los elementos proporcionados por las religiones universales; ni tampoco han permanecido pasivas a los intentos de modernización global promovidos por las elites vinculadas a los sistemas de poder. Aquéllas han tenido la capacidad creativa para responder, en términos religiosos y culturales, a la acción de éstas últimas, generando nuevas e inesperadas síntesis culturales. En nuestra perspectiva filosófica intercultural, no se puede analizar esta problemática de la identidad religiosa sin analizar suficientemente los procesos locales de las diversas formas

simbólicos, rituales y míticas que se entrecruzan entre diversas experiencias religiosas.

Esta filosofía intercultural de la religión requiere elaborar las bases especulativas de dicha innovación semántica, que no se reduce a las formas sociales de la discursividad, sino que apunta a desentrañar el movimiento de sentido hacia lo Sagrado inagotable. Esta nueva situación epocal, exige en mi visión, la elaboración de una filosofía hermenéutica de la religión en diálogo con lo que debiera denominarse una teología intercultural. No se trata entonces sólo de repensar las formas teóricas y especulativas de los cruces entre el campo religioso popular y étnico y el de las grandes religiones, como lo he dicho en algún trabajo anterior; sobre todo cabe precisar el problema filosófico y teológico central de lo que identifica a un creyente frente a su propia religión, a saber las formas discursivas inherentes a su apertura a lo Sagrado, ello alude a un juego entre las formas propias y ajenas lo que conlleva a definir como el principal problema, el de la identidad y el de la alteridad.

Abogamos aquí por la consideración de un nuevo enfoque intercultural que podría dar cuenta de los procesos de convergencia y divergencia que permita núcleos dialogales en ciertos ámbitos de la experiencia religiosa. Sin lugar a dudas este ejercicio es difícil para muchas instituciones y subjetividades creyentes que se han formado monoculturalmente y donde se construye la identidad por separación o contra un enemigo o adversario. Sostenemos la idea que la visión monolítica de la propia religión, tiene dificultades teóricas para precisar el necesario diálogo con las "otras" formas de acceso a lo Sagrado. Este concepto esencialista de la propia religión, parece hoy día cuestionable por la dinámica que asumen las religiones tradicionales y universales, y requiere avanzar en un concepto diferente que de cuenta del pluralismo interno y a la dinamicidad propia de la experiencia religiosa humana.

En palabras más abstractas, si asumimos la relevancia de la reflexividad y retomamos la noción del inter-logos, requerimos entender de otro modo el nexo entre la noción de identidad de la experiencia religiosa y la noción de experiencia religiosa tradicional. Es preciso reconocer que existe un nexo mucho más complejo de lo que se ha pensado y que requieren otras mediaciones conceptuales que las que hemos heredado, que

aún los filósofos no somos capaces de precisar, pero que preanuncian las nuevas perspectivas en germen que enunciamos sumariamente en tres puntos a desarrollar en otro trabajo:

### a) La religión en apertura a los otros

La cuestión de la filosofía de la religión actual es compleja porque la religión no se realiza más que en las religiones, por lo cual no podemos soslayar el inevitable paso por las múltiples formas de expresión textual y ritual de las religiones históricas. La finalidad más relevante de este tipo de filosofía en el marco de un proyecto de una hermenéutica inter-cultural es que no podemos vincular las religiones específicas a un concepto abstracto; ella exigiría hoy un planteamiento relacional y horizontal de las experiencias religiosas.

### b) La religión de cara a las ciencias de las religiones

Me parece que en la línea de lo que ya han avanzado las ciencias humanas, la filosofía y la teología intercultural debieran avanzar en programas de "interdisciplinariedad" (Cf. Fornet-Betancourt, pp. 65-73) sobre todo con aquél tipo de experiencias religiosas de importantes grupos de sujetos creyentes que hacen opciones religiosas y culturales que no consideran contradictorias las diversas formas de vida y experiencias religiosas que nosotros separamos analíticamente en nuestras especulaciones, pero que luego no somos capaces de re-integrar al mundo de lo vivido.

### c) La fuerza de los imaginarios religiosos

La filosofía intercultural que pretende dar cuenta de la religión tradicional no podría reducirse a un mero análisis ni de las formas populares y étnicas ni de su interacción con las religiones universales. Ella busca constituir una visión filosófica que reconociendo la "localidad" de los encuentros y desencuentros de la inmediatez de la experiencia religiosa, nos conduzca a través de la crítica y de la interpretación a elaborar un momento especulativo universal que no es nunca "saber absoluto" como pensaba Hegel, sino mas bien un tipo de "saber de la promesa" que es aspirado por una universalidad escatológica.

## El problema religioso plural: una hipótesis de trabajo

En los complejos procesos de globalización en marcha tan desigual en los continentes queda en evidencia que la religiones juegan un papel central pero de un modo diferenciado (Beck, 2008). En las sociedades más poderosas se experimentan dosis fuertes de desafectación institucional, en las sociedades del sur, por lo general, las formas religiosas estallan en múltiples formas de integración y resistencia a los procesos estructurales dominantes, especialmente los económicos y culturales. Más allá de los debates europeos acerca del porvenir de la religión en un mundo cada vez más secularizado en sus sistemas estructurantes de la sociedad, en la actualidad en todos los lugares del planeta las religiones reinterpretadas, en formas radicalizadas o eclécticas, asumen papeles ciertamente protagónicos en el terreno político, que se pueden observar claramente al entregar contenidos ideológicos y formas prácticas de adscripción al modelo de sociedad global (Habermas, 2001, p. 183ss). Dichos procesos globales generan dispositivos que impulsan a nuevos modelos religiosos en muchos casos de “resistencia simbólica y práxica” al predominante modelo económico y político mundial. Esto por cierto no es sólo válido para las religiones del mundo asiático y africano, sino también para todas las religiones indoamericanas (Fornet-Betancourt, 2007). El papel de la religión mapuche para hablar en un contexto mucho más cercano a nosotros es innegable (Curivil, 2008).

Esta cuestión que aparentemente se la podría ligar a una sociología de las religiones, contiene un profundo cariz filosófico ligado al modo de construir el concepto de la “modernidad” y que va aparejado al concepto “religión” (Leite, 1996, p.111ss). En su sentido histórico, se sabe, que la modernidad está ligado al gesto principal de los reformadores de plantear la conciencia personal y el libre arbitrio como parte de una nueva configuración de racionalización de la sociedad que abre a una larga controversia acerca de las diferentes interpretaciones de la forma de institucionalizarse de la religión cristiana. Las bases de la crítica política de la religión en buena parte está a la base de los padres de la filosofía política moderna. Baste solo mencionar el papel central que tiene la religión en B. Spinoza, J. Locke y T. Hobbes.

Para avanzar en esta reformulación hay que superar el provincianismo europeo del quiebre de la cristiandad, que es solo un hecho puntual en la historia del cristianismo (Taylor, 2004, p. 32) y abrirnos al cristianismo en su visión global. Para ello, se necesita dar cuenta de una modalidad policéntrica de comprensión de la(s) religión(es) tanto en el mundo antiguo, como en los orígenes de la modernidad. En su sentido más preciso, la problemática de la religión aparece tanto en la estructuración del conjunto socio-cultural de las grandes civilizaciones antiguas como en las sociedades tradicionales. En nuestra hipótesis, donde existe la religión existe una determinada forma de ordenamiento de lo político-jurídico porque ella no cobra su total sentido, en la comprensión integral de la vida social, dando sentido a los sufrimientos y males que experimenta la existencia en relación con otros. Una religión, todas las religiones por referir al orden de la racionalidad práctica presuponen un vinculo fuerte al orden moral y jurídico ya que define el orden valórico y el orden normativo, lo que aparece claramente en el discurso que fundamentan las guerras y la eventualidad de la paz.

En el origen de la modernidad guerrera en América queda en evidencia tal como se ha analizado por los teólogos y filósofos que las primeras discusiones acerca de esta cuestión que nos interesa, se plantearon en torno al eventual reconocimiento o no de la religión de los pueblos autóctonos, y en particular el sentido que podría tener para ellos la salvación que traía la religión católica, entendida como la única verdadera. En ese contexto de guerras de conquista era casi obvio que no se podía reconocer a unos sistemas indo-religiosos que eran falsos para los evangelizadores, ya que no se derivarían de la única fuente religiosa de la revelación para el Pueblo semita. En algunos escritos de los primeros Misioneros la única forma para valorarlas fue destacar la presencia de unas "semillas del verbo", de modo tal que los mitos, ritos y elementos que podrían parecer cercanos al cristianismo o aceptados por el cristianismo serían obra de la antigua predicación del Apóstol Tomás que habría llegado a tierras americanas en la Antigüedad. Asimismo queda en evidencia en las prácticas de traducción donde el esfuerzo de los Vocabularios y Artes era encontrar los términos que permitían encontrar las equivalencias en particular para lo cuestionado por la fe cristiana: el mal, el pecado, etc.

Más allá de estas esquivas estrategias de un reconocimiento forzado, la cuestión a todas luces se vuelve mucho más interesante

al mirar el diálogo-encuentro político-teológico planteado magistralmente en el debate entre Ginés de Sepúlveda y el dominico B. de las Casas y que se encuentran expresados en la Escuela de Salamanca y en muchos otros testimonios (Fornet-Betancourt, 2010). En Chile la obra del P. jesuita Luis de Valdivia es señera en esta discusión ya su propuesta de la "Guerra defensiva" para definir la frontera, permite ilustrar la profunda imbricación entre teología y política y la dinámica del reconocimiento entre sociedades y religiones diferentes. En un sentido histórico, el proceso de evangelización que se lleva adelante en todo el Nuevo Mundo refiere a un proceso político de legitimación del orden económico, político y cultural acorde al concepto de la única religión verdadera. En este sentido el análisis de lo que se llama la "unión de la espada y la cruz" demuestra que la religión católica del Conquistador es la base no sólo de la legitimación del proceso de la Conquista militar, sino que ella es uno de los elementos constituyentes de los procesos iniciales del reconocimiento que se dan en la afirmación de la "guerra justa".

## Para un concepto reflexivo de la religión

Esta propuesta teórica contemporánea de cara a la discusión del estatuto de la religión en la modernidad tardía permite emprender en el marco de la teoría crítica y de la teoría hermenéutica una recuperación del concepto de religión, tal como lo hacen en la actualidad filósofos como Habermas, Taylor y Ricoeur. Al menos ellos lo hacen tematizando explícitamente la relevancia de una hermenéutica de la religión para definir la identidad de una comunidad moral y política, el sentido de una tradición religiosa crítica para un proyecto universalista y en particular las exigencias sociales y políticas que asumen las religiones hoy en sociedades asimétricas y un mundo que aparece desprovisto de sentido por sus sufrimientos y los sentimientos de malestar ligados a las profundas desigualdades e injusticias que se viven y que no pueden resolverse fácticamente en el corto o mediano plazo.

Nos parece que es sobre todo el filósofo francés J.M. Ferry, que ha expuesto con mucha nitidez este vínculo entre la religión y el orden del reconocimiento, al finalizar su obra con un capítulo acerca de la identidad política: *Les puissances de l'éxperience* (1992), indica con mucha fuerza que: "De un modo general, el aspecto

'religioso' del que yo hablaba a propósito del principio ético del espacio público tiene en cuenta la vulnerabilidad de las personas. De aquí se abre la posibilidad de una relación no simétrica de reconocimiento –un reconocimiento orientado más bien hacia el sufrimiento del prójimo que hacia la libertad del Alter ego" (Ferry, 1992, p. 217). A través de esta formulación, Ferry nos aporta un concepto no teológico de religión, de modo que este concepto laicizado permite articular lo que aporta la religión a la estructura del derecho y de la moral.

En un libro reciente *La Religión réflexive* (2010) nos indica Ferry el alcance de este concepto secularizado propio de la condición postmetafísica de la filosofía contemporánea. Nos dice en la introducción de su libro: "El que es ateo o no, asume el presupuesto agnóstico presenta por esto mismo su compromiso, ateismo o fideismo, como una posición puramente práctica, una y otra pueden defenderse ex post, experiencia hecha, por medio de argumentos completamente compatibles con las exigencias de la razón secular. En este caso, aunque se trate menos al inicio de creencia que de resolución, yo hablo de religión reflexiva" (Ferry, 2010, p. 16). En otras palabras, el concepto de religión que puede ser parte de esta discusión de la política del reconocimiento, muy al contrario de lo que pretenden algunos se ubica como centro estratégico de la relación entre la ética, la política y el derecho. En este sentido, una religión reflexiva se confronta directamente con todos aquellos que han pensado la religión como parte del espacio privado.

La religión entendida al modo de Ferry permite comprender que la dinámica del reconocimiento (Fornet-Betancourt, 2010) implica entender que existen diversas "deudas" que tienen los imperios occidentales que han intentado como fruto de su acción colonizadora cambiar el alma espiritual de los colonizados. Por ello no es de extrañar que muchos pueblos en sus procesos de resistencia frente a un modelo global, busquen en sus tradiciones religiosas, lo propio que caracteriza a su identidad moral. Estas búsquedas no están exentas de peligros, como acontece en las versiones esencialistas que fijan el pasado en una época de oro, o los fundamentalismos que construyen una identidad "pura" que tiene que ver con las decisiones de sus propios dirigentes. En un caso u otro, nos encontramos con movimientos que revitalizan la religión en sus dimensiones más maniqueas, e impiden recuperar el sentido de la experiencia religiosa, en su carácter reflexivo.

Con estas disquisiciones queda en evidencia que las religiones son parte inherente de los ordenes del reconocimiento, y que dichas cuestiones están profundamente imbricadas con el concepto de una “religión reflexiva” (J.M. Ferry, 2010). Donde surge noción de origen kantiano donde la filosofía práctica entrecruza las dimensiones ética-jurídicas y también religiosas de la tolerancia y del reconocimiento.

El recurso a la racionalidad discursiva se mantiene, entonces, al interior de la propia constelación cultural como frente a las otras formas culturales extranjeras, pero es una discursividad caracterizada por una perspectiva trágica de la razón universal y del diálogo siempre limitado de lo humano, que necesita entregar el espacio necesario para una construcción de poderes fácticos que no siempre se hacen en pos de una humanidad. No es posible ya sostener una noción fuerte de la razón que defina la humanidad; porque no sólo en el terreno de la abstracción se pueden justificar los niveles de reflexividad y crítica necesarios para establecer un acuerdo dialógico plenamente universal, pero tampoco se puede consolidar un ejercicio hegemónico sin reconocer la perversión del poder que se totaliza. En este terreno, es preciso que la ética discursiva demuestre que no sólo en el contacto con las otras culturas sino al interior de la propia configuración cultural se encuentra con las figuras del consenso y del disenso, que obliga a asumir los riesgos de la actividad política.

En este sentido, cabría rediscutir algunas preguntas que nos formulamos en el terreno ético: ¿cuáles son las condiciones aceptables del nexo dialogal entre los niveles de reflexividad religiosa?, ¿qué procedimientos permiten alcanzar los acuerdos básicos en el terreno de los valores religiosos contextualizados? y ¿cuáles son las normas básicas que permitan establecer un nexo teórico entre la eticidad concreta y la reflexión filosófica? Si estas preguntas siguen vigentes es en la medida que pueden ayudar a esta revisión crítica de la interculturalidad, donde asumimos que las diversas funciones discursivas que aparecen en cada cultura contribuyan a encontrar las bases dialógicas del encuentro entre culturas diversas, pero también las bases del no-diálogo, y la tentación del cierre identitario y de la fuerza como recurso de construcción de un poder totalizador.

## Conclusiones

En este giro propuesto por J.M Ferry del sentido ético de la religión al sentido político, la cuestión del reconocimiento no remite tanto a un procedimiento racional para establecer la comunicación simétrica de interlocutores, sino a establecer las bases conceptuales mínimas para asumir la diversidad de razones que se enfrentan en una "disputa de reconocimientos" en una situación dada. Una religión pensada en esta vinculación ético-política reconoce que las voces a-simétricas no pueden reconocerse nunca en un saber universal totalmente transparente. Este era el adiós definitivo a la tesis hegeliana del saber absoluto desde la cual parte el problema del reconocimiento. Se abre la religión y la política a un tipo de saber, que estableciendo mediaciones históricas y especulativas, dejará abierto el orden del discurso y a la praxis a nuevas configuraciones inéditas.

Estas ideas generales acerca del diálogo se modifican al penetrar el áspero camino del reconocimiento en contextos interétnicos específicos. Estas nuevas zonas son relevantes para pensar las luchas y las resistencias de los contextos tanto en nuestros países latinoamericanos como en el territorio mapuche. La política de la identidad y de la diversidad se vuelven problemáticas en muchos territorios por una larga historia de asimetrías y de negación que cruza completamente el campo religioso. Es en la lucha social y cultural por la identidad donde se encuentran todas las pequeñas y grandes historias de las comunidades de vida, sus encuentros y desencuentros entre diversos sujetos y comunidades históricas, y en donde muchos sectores sociales, y las etnias originarias reclaman un inter (re) conocimiento que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de sociedades plurales.

Empero si la cuestión religiosa sigue teniendo valor en el terreno político es que ella es una categoría de apertura que no sobrevalora lo propio, sino que se abre a la cuestión polémica de los derechos del otro. Tal consecuencia política permite desligar el debate identitario de los excesos de etnicismo que atraviesan muchos movimientos, y donde ella exige todos los esfuerzos para asumir la crítica de la convivencia entre todos los grupos humanos, que han concurrido en el desarrollo desigual de estas regiones. Los pactos sociales exigen pleno reconocimiento de

todos los sujetos históricos, y no sólo de los que logran asentarse con más claridad producto de ciertas coyunturas.

Estas nuevas relaciones vinculadas al identitarismo han pasado por diversos momentos históricos producto de interacciones sociales, económicas y políticas que nunca han sido fáciles. Hoy a causa de procesos globalizadores, generan un movimiento fuerte basado en las demandas identitaristas, que a veces se cierran y niegan el encuentro alterativo con los otros *ad intra* y *ad extra*. En efecto, eventualmente estos movimientos identitaristas caen en un repliegue endógeno y no logran que sus demandas asuman aspectos exógenos que permitan evitar el desencuentro efectivo con los otros. Lo que se evidencia desde estas ideas de la convivencia y del dialogo intercultural es que no se puede alcanzar un nivel de horizonte interreligioso para este siglo XXI si no es a partir de una verdadera instancia dialogal que supere una identidad que no asume la riqueza del encuentro con la diferencia, donde no se trata solo de ideas, sino de valores y de prácticas sociales verdaderamente interhumanas, que propendan al reconocimiento efectivo del otro (a) y de los otros. En este sentido, lo político presupone claramente una dimensión ética y política.

En *Ética intercultural* indicamos que por diálogo intercultural hay que entender aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada para anular las diferencias entre los registros discursivos (sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos), ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida (sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes). Este diálogo religioso replanteado en el terreno político exige una otra modalidad, más paciente, para entender a los otros no sólo desde las propias articulaciones discursivas sino de las prácticas en pos de afirmar la identidad.

En resumen, lo propio de la ética implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos; lo propio de la política es asumir que los sujetos sociales y los movimientos conquistan espacios de poder a partir de vicisitudes volitivas y no siempre racionales. Es un

diálogo ético intercultural aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros, pero el diálogo en política se da siempre de un modo mucho más opaco.

Esto tiene repercusiones para el análisis del ideal moral y político del con-vivir con otros y para una política del reconocimiento, porque no nos lleva siempre al pleno respeto de las distintas manera de vivir y el aseguramiento de una vida moral y política plural. Toda reflexión moral exige este re-conocimiento de las reglas discursivas si se busca una comprensión con otros sistemas de moralidad. En la política del reconocimiento este nuevo esfuerzo teórico es más complejo que los anteriores paradigmas definidos pues exige considerar la dinamicidad de los procesos discursivos y praxicos que forjan los recíprocos reconocimientos para evaluar las posibilidades efectivas de comprender la acción de sujetos en estas sociedades multiculturales. No se trata de sostener una posición de indiferenciación de los sistemas de moralidad, y tampoco de los dispositivos conflictivos de acción. Se trata, más bien de demostrar las posibilidades de su traducción eventual. Entonces, lo que está en juego es un diálogo intercultural concreto al mismo tiempo entre lo universal y lo contextual, sin querer precipitar la discusión a ningún extremo. Esta visión permite asumir de un mejor modo las dificultades históricas de la convivencia humana, cargadas de a-simetrías y de discriminación, y que la construcción política testifica con mucha nitidez.

Para resguardar este espacio plural es clave ejercitar la tolerancia y la apertura a las otras formas de ver, valorar y creer. Para hacer un buen camino del reconocimiento y tratar de obtener el adecuado resultado de estos diálogos plurales en pos de reconocimientos múltiples, es preciso asumir que no tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural en forma efectiva. En muchas situaciones descritas por los grandes medios de comunicación en estos días, y que son por todos nosotros conocidas, existe a veces una mirada unilateral y prejuiciada a los "conflictos interculturales" del país mapuche u de otra región, lo que no permite reconocer las diferentes voces en juego y menos aún se comprenden problemáticas parecidas a la luz de otras situaciones análogas que afectan a muchos otros territorios multiétnicos de los países vecinos.

En síntesis, hoy se hace inviable volver a discutir las cuestiones que se han planteado por las posturas habermasianas del vínculo entre mito y racionalidad. Para nosotros no se puede separar el *logos* del *ethos* de las formas expresivas concretas en que se expresan las culturas concretas. Por ello en relación a las cuestiones de la religión y de la política en la teoría del reconocimiento se pueden sintetizar cuatro puntos a seguir analizando y profundizando en una filosofía intercultural de la religión.

1. Las tradiciones religiosas son siempre pluriétnicas, en términos generales, aseguran el orden ideológico de cada cultura, por ello las formas del imaginario regional están impregnadas de símbolos, textos e imaginarios que señalan lo propio y lo ajeno de esta compleja historia fronteriza. Ellos nos entregan distinciones para pesquisar el origen ideológico de los conflictos interétnicos en todos sus registros: sociopolíticos, socioculturales, etc.
2. Todos los relatos míticos y los discursos históricos muestran una pluralidad de las formas concretas: ninguna sociedad, cultura ni religión es un todo homogéneo y compacto, ella supone el juego de formas discursivas y tradiciones plurales. La recontextualización de los textos indígenas, por ejemplo, supone encuentros de convergencia-divergencia.
3. Las ciencias humanas, la filosofía de la religión, deben ser entendidos como ejercicios reflexivos y son parte de una dinámica que asegura la posibilidad de la reconstrucción de los sentidos culturales, por ello, en esta etapa se puede asegurar con más claridad el diálogo interlógico, que supone un ejercicio complejo de inter-traducción entre los conocimientos y los saberes de las culturas en diálogo.
4. La filosofía intercultural de la religión en la medida que ejercite la interdiscursividad de sus tradiciones *ad intra*, puede colaborar a un diálogo efectivo con otros discursos, ya que el cierre sobre sí mismo es etnocéntrico, y puede conducir al fundamentalismo, que vincula poder político y poder cultural en un todo. Esto no ayuda al momento *ad extra* que exige una visión intercultural abierta a los otros textos.

En otras palabras, el problema principal del vínculo entre la religión universalista y la religión tradicional es que ella nos trae aparejado una cuestión que es crucial en un mundo multicultural

y multireligioso como el nuestro: ¿es posible la convivencia entre diferentes concepciones religiosas del bien y de lo justo?. La cuestión de mayor profundidad consiste entonces en plantear un tipo de reconocimiento entre diferentes visiones de lo sagrado, se trata de saber si las religiones universales son las únicas que pueden exclusivamente asociarse a la universalidad, o si las otras religiones no están inspiradas también por el mismo proceso de profundización asociado a la reflexividad religiosa ya descrita, lo que dicho de otro modo, exige responder por el tema de los procesos de innovación de una experiencia religiosa siempre abierta. No se trata, entonces, de reducir los diversos procesos socio-históricos de las formas religiosas en contacto, y exorcizar toda visión fundamentalista. Reconocer a otras religiones implica explicitar así una interpretación filosófica intercultural de las nuevas formas de lo sagrado, que aluden a la acción de los sujetos creyentes que pueden dialogar sobre lo que les une y les separa.

## Bibliografía

AA.VV. S, (2009). *Interculturalidad crítica y descolonización*, La Paz: Instituto Internacional de Integración,

BECK, U.(2009). *El Dios personal. La individualización de la religión y el 'espíritu' del cosmopolitismo.* Barcelona: Paidos,.

CURIVIL, R.,(2008). *La fuerza de la religión de la tierra*, Santiago: Ediciones UCSH.

FERRY, J.M. (2010). *La religion réflexive.* Paris : Cerf.

FERRY, J.M. (1991). *Les puissances de l'expérience.* Paris : Cerf, 2 tomos.

FERRY & LACROIX, (2000) *La pensée politique contemporaine*, Bruxelles : Bruylant.

FORNET-BETANCOURT R.,(2007). *Interculturalidad y Religión*, Quito: Abya-Yala.

FORNET-BETANCOURT R., *(2009) La Filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*, Inauguración Cátedra Bartolomé Las Casas, UCTemuco.

HONNETH A.,(1997). *Kampf um Anerkennung-Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, 1992. (trad. Castellana 1997).

HABERMAS, J. (2001).*Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad,* Madrid: Trotta.

HINKELAMMERT, F., (2008). *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Caracas: Fundación el perro y la rana.

LEITE ARAUJO, L., (1996). *Religião e modernidade em Habermas*, São Paulo: Loyola.

RICOEUR, P.,(2006). *Parcours de la reconnaissance*, Paris : Stock, 2004. (trad. Castellana, 2006)

SALAS, R., (1999). Religiones, filosofía intercultural e identidades. (Pistas para pensar la religión en la modernidad avanzada)» en *Boletin de Filosofía UCSH* 10 pp. 183-206.

SALAS, R., (2007). Interkulturelle Ethik, Ungerechtigkeit und Strukturelle Gewalt , en Th. Schereijack (ed.), en *Stationen eines Exodus*, Ostfildern, Matthias-Grünewald Verlag, pp. 198-220.

SALAS, R., (2006). Ética, Políticas del Reconocimiento y Culturas Indígenas en *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*, Santiago: Ediciones UCSH.

SAUERWALD, G., (2008). *Reconocimiento y Liberación. Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Berlin: Lit Verlag.

TAYLOR, Ch., (2004). *Las variedades de la religión hoy*, Buenos Aires: Paidos.

TAYLOR Ch., (1992).*Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton Univ. Press (Trad. Cast. 1997).

# 12. Migración, adscripción religiosa y cambio cultural

Oscar Osorio Pérez

Resumen:
Este capítulo se enfoca al análisis del cambio religioso y su influencia en la vida domestica de las comunidades migrantes en la región mixteca de Oaxaca, específicamente en el municipio de Ixpantepec Nieves. El acelerado crecimiento de las iglesias no católicas y su diversificación en los últimos diez años han influido sobremanera en las distintas formas de concebir el significado de comunidad y la familia, en un mundo que se sostiene a partir del mantenimiento de las formas tradicionales de organización basadas en cargos cívico-religiosos.
Esta investigación, forma parte de un proyecto amplio que pretende entender la dinámica religiosa de la Iglesia de los Testigos de Jehová en México. He dividido mi área de estudio en comunidades urbanas, campesinas e indígenas, dentro de éstas últimas se encuentra el análisis de comunidades mixtecas. Los municipios que comprenden el trabajo de investigación se caracterizan por tener un fuerte grado de migración transnacional hacia los Estados Unidos, principalmente a los estados de California y Washington, donde han formado verdaderas colonias mixtecas. Los datos recogidos en campo muestran que una de las causas principales del cambio religioso en la región se debe a que muchos de estos migrantes una vez instalados en EEUU, abandonan el catolicismo y se adhieren a diversas iglesias no católicas, a su regreso organizan grupos de estudios de la Biblia y llegan a conformar iglesias formalmente activas.

## Migração, adscrição religiosa e mudança cultural

Resumo:
Neste capítulo enfoca na análise da mudança religiosa e sua influência na vida doméstica das comunidades migrantes na região Mixteca de Oaxaca, especificamente no município de Ixpantepec Nieves. O acelerado crescimento das igrejas não católicas e sua diversificação nos últimos dez anos influenciaram excessivamente nas distintas formas de conceber o significado de comunidade e de família em um mundo que somente existe, e pode ser sustentado, a partir da manutenção nas formas tradicionais de organização social baseadas em cargos cívico-religiosos.
Esta pesquisa forma parte de um projeto amplo que pretende entender a dinâmica religiosa da igreja das Testemunhas de Jeová no México. Tenho dividido minha área de estudo em comunidades urbanas, camponeses e indígenas, dentro destas últimas encontram-se as análises de comunidades mixtecas. Os municípios que compreendem o trabalho de pesquisa caracterizam-se por ter um forte grau de migração transnacional para os Estados Unidos, principalmente para os estados da Califórnia e Washington onde formaram verdadeiras colônias mixtecas. Os dados recolhidos em campo mostram que uma das causas principais da mudança religiosa na região deve-se a que muitos dos imigrantes uma vez instalados nos EE.UU., abandonam o catolicismo e aderem a diversas igrejas não católicas, no seu regresso organizam grupos de estudos da Bíblia e chegam a formar igrejas formalmente ativas.

En este capítulo analizamos el fenómeno de la religión y la migración, específicamente enfoca el cambio religioso y su influencia en la vida domestica de las familias de migrantes en la región mixteca de Oaxaca, municipio de Ixpantepec Nieves. El acelerado crecimiento de iglesias no católicas en la región y su diversificación en los últimos diez años, han influido sobremanera en las distintas formas de concebir el significado de comunidad y familia en un mundo en el que idealmente solo existe y puede ser sostenido, a partir del mantenimiento en las formas tradicionales de organización social basadas en cargos cívico-religiosos.

La comunidad de Nieves se caracteriza por tener un alto índice de migración nacional e internacional a lo largo de la costa norte del pacífico: en el Valle de Culiacán, San Quintin, Baja California Norte y en las ciudades de Tijuana, Nogales y Mexicali con respecto a la frontera "de este lado", y en las ciudades de California (principalmente en San Diego y Riverside), Oregon y Washington con respecto a la migración internacional.[98] Es en este proceso de movilidad laboral, en el que se enmarcan los cambios significativos de la vida mixteca que termina por ser especialmente heterogénea y, al mismo tiempo, caracterizada por fuertes hábitos y costumbres locales-regionales-nacionales y transnacionales, en el que el cambio religioso tiene lugar. La imagen del mixteco católico-tradicionalista ha cambiado considerablemente.[99] Ahora resulta necesario tomar en cuenta

[98] Los nichos ecológicos mixtecos, se caracterizan por grandes extensiones de tierra erosionada e improductiva, en parte por cuestiones naturales y en gran parte debido a una exacerbada deforestación que durante los siglos XIX y XX, compañías de aserraderos en complicidad con las autoridades locales y federales realizaron. De esta manera la gran mayoría de tierra cultivable, que es de temporada (72%) y por lo general cultivándose superficies de aproximadamente solo dos hectáreas, es significativamente poco productiva y aún así resulta ser la actividad laboral básica en la región. La ganadería no sólo es escasa, prácticamente no existe en gran parte de la región. Cuando hay, suele ser extensiva de ganado menor. Si a lo anterior le sumamos la insignificante presencia de empresas, dependencias gubernamentales y prestadores de servicios aún en las zonas urbanas que podrían ofrecer empleos, deducimos que la economía regional esta extremadamente marcada por la pobreza, el desempleo y una franca vida azarosa que no permite vislumbrar de manera más o menos clara el futuro inmediato, cuyo destino parece estar marcado por la migración, siendo esta la principal entrada de recursos económicos. Véase Mora Vázquez (1996).

[99] Entre los mixtecos de estas localidades encontramos poca variabilidad en

la plasticidad en materia religiosa de los mixtecos conversos que conforman verdaderas corporaciones religiosas que pugnan por cambios sustanciales en la cultura local.

## Migración y cambio religioso

Sabido es que la migración mixteca llega a pasar la frontera con el país del norte de manera un tanto retardada en comparación con otros Estados de la Republica de Méjico. Fue solo hasta muy avanzados los años 70, que comenzaron a vislumbrarse los primeros movimientos en masa para brincar la línea norteña.[100] Esta diáspora mixteca ha generado niveles de integración concretados en frentes, organizaciones y grupos de asistencia y colaboración de acuerdo a las necesidades prácticas de la vida social de estos mixtecos.[101] Dentro de estos grupos de organización no politizados, encontramos diferentes iglesias no católicas que funcionan como instituciones de salvación y de producción de

cuanto a su sistema de parentesco con respecto a los mixtecos de otras latitudes: básicamente nuclear, patrilineal y con un tipo de residencia patrilocal, aunque en los últimos años los flujos migratorios han influido en la generación de cambios más o menos relevantes. Tradicionalmente la familia ha tenido un gran apego a la religión y creencias católicas al grado de dificultar la distinción entre lo civil y lo religioso. Sin embargo la comunidad a tenido que negociar y reelaborar la aplicación de los sistemas de cargo, fiestas religiosas y actividades comunitarias con los miembros de las familias conversas que intentan delimitar perfectamente los tiempos, espacios y actividades civiles y religiosas.

[100] Los flujos migratorios no son nuevos. Durante la primera década del siglo pasado los mixtecos emigraban al sur del estado, sobre todo a Pinotepa Nacional, y otros más al estado de Chiapas para trabajar en las fincas de café, algodón, mango y plátano, entre otros. Para los años veinte y treinta, migraron al estado de Veracruz para realizar todo tipo de trabajo en el campo y posteriormente a la Ciudad de México empleándose como obreros y prestadores de servicios. Al final de la primera parte del siglo pasado comenzaron a formarse pequeñas comunidades de migrantes mixtecos en el estado de Sinaloa, específicamente al Valle de Culiacán, alquilando ínfimamente su mano de obra como jornaleros. De entonces a la fecha los mixtecos han formado de manera permanente verdaderas colonias mixtecas a lo largo de la costa del Pacífico mexicano de San Quintín a Tijuana, de California a Washington. Para una revisión de la historia de la migración en la región estudiada puede consultarse Mora Vázquez (1982).

[101] Tal es el caso del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional que cumple con las funciones de organizar e integrar actividades colectivas de la comunidad migrante mixteca residente en Estados Unidos y entre esta y sus lugares de origen.

sentido a partir del ofrecimiento de recursos simbólicos de orden trascendental a lo humano (Samandú, 1990) congruentes con su situación particular, a las que se adhieren parte de los mixtecos migrantes.

Ahora bien, sabemos que una de las causas del cambio religioso entre los mixtecos es la migración, pero ¿cuáles son los factores que intervienen en el cambio religioso de estos migrantes? A partir de una serie de estudios etnográficos que analizan la relación migración-cambio religioso, pueden señalarse cuatro causas generales: 1) mayor exposición a la diversidad religiosa, 2) distanciamiento de mecanismos tradicionales de control social, 3) vulnerabilidad asociada con la condición migratoria y 4) proceso de redefinición de referentes identitarios, (Odgers, 2006). Estos factores aplican para el caso de los mixtecos de la comunidad de Nieves. Muchos de estos migrantes una vez instalados en el norte del país o en EEUU., abandonan el catolicismo y se adhieren a diversas iglesias no católicas, al regresar a sus comunidades organizan grupos de estudios de la Biblia y llegan a conformar iglesias formalmente activas. De esta manera tenemos Iglesias Evangélicas Pentecostales, Adventistas del Séptimo Día y Testigos de Jehová que conforman poco más de un tercio de la población total de esta comunidad, lo cual genera una serie de cambios en los estilos de vida, hábitos, costumbres y formas de organización comunal, vecinal y familiar.

## Movilidad religiosa entre los migrantes mixtecos

Los migrantes mixtecos que se establecen en el norte del país llegan a residir en colonias populares, campamentos o cuarterías (cuya residencia permanece más o menos estable según las condiciones de trabajo), en las que la carencia de servicios básicos, insalubridad e inseguridad social se hace presente. Es que habitan y laboran los mixtecos principalmente en actividades agrícolas. Los menos favorecidos habitan en casas de cartón o madera si tienen suerte, de lo contrario permanecen a las orillas de las grades extensiones de cultivo en cuartos hechos de cuatro palos y pedazos de hule que encuentran en el camino. Quienes gozan de una mejor posición económica, rentan cuartos en vecindades cerca de los campos de cultivo o logran comprar

terreno y construir uno o dos cuartos con techo de cartón o láminas de asbesto. A estos lugares donde las condiciones de vida son precarias[102] y en los que el trabajo infantil[103] resulta necesario para la manutención de la familia llegan misioneros a realizar labores de beneficencia, grupos religiosos de carácter no católico como evangélicos, Testigos de Jehová, mormones y Adventistas del Séptimo Día. Allí suelen regalar ropa, cobijas y alimentos a la gente que de ellos carecen, además de realizar proselitismo religioso. Gran parte de los mixtecos de las comunidades estudiadas, tuvieron su primer contacto con discursos diferentes al católico en estos lugares.

En cuanto a los mixtecos establecidos en el país del norte, las condiciones de vida son similares para la gran mayoría. Su condición de indígenas campesinos, de baja o nula escolaridad, opera negativamente para ellos, de tal forma que los estanca en los puestos de trabajo de baja escala y poco remunerados en los campos agrícolas, compañías de limpieza, industria de la construcción, prestadores de servicios, empleados domésticos o como trabajadores informales. Las posibilidades de superación económica para los miembros de estas familias son escasas aunque no inverosímiles. De cualquier manera, enfrentan no sólo discriminación sino una franca exclusión de beneficios materiales y simbólicos que les obstaculiza un amplio desarrollo autónomo para el cumplimiento de sus valores-metas. [104]

El cambio de adscripción religiosa entre los migrantes mixtecos, tiene como marco el contexto migratorio, y de fondo la posibilidad de cortar con el compromiso social de patrocinar las festividades religiosas que implican servicios costosos como el pago de la fiesta de la comunidad y la participación activa en diversos rituales cívico-religiosos. La economía doméstica en estas comunidades de campesinos migrantes, está regulada por sistemas de cargo que financian fiestas religiosas para santos y

[102] Véase por ejemplo Velasco Ortiz (2000) quien describe las condiciones de vida, explotación laboral, precariedad y problemas cotidianos a los que se enfrentan los migrantes mixtecos en la frontera norte de México.
[103] Una descripción de las condiciones del trabajo infantil entre migrantes mixtecos establecidos en los valles de Culiacán y San Quintín puede consultarse a Reyes de la Cruz (2002).
[104] Véase por ejemplo López y Runsten (2002).

vírgenes venerados por la comunidad de manera tal, que parte de los excedentes generados en un par de años suelen gastarse inevitablemente en las fiestas patronales.

Un adventista relata así su conversión:

> "Yo era muy católico. En el pueblo todos somos católicos y cada domingo había que ir a misa, yo nunca tomé ni fumé por eso no me gustaba ir a las fiestas del pueblo aunque por obligación tenía que cooperar para las fiestas. Cuando llegue aquí en 1985 (Valle de San Quintin) vinieron a vernos los sabatistas. Nos dieron ropa y unas cobijas y nos hablaron de la Biblia. En este lugar también la gente es muy católica y yo ya no quería seguir manteniendo borrachos así que me pareció buena la idea de estos religiosos... mi conversión no tiene nada que ver con una crisis existencial ni nada de eso sólo que aquí sí leemos lo que dice la Biblia y nos enseñan buenas cosas"

Para nuestro informante, su conversión religiosa no implicó ningún tipo de experiencia mística ni crisis de identidad de la que tanto hablamos los antropólogos y sicólogos. La simplicidad de su conversión se refiere a la ausencia de un sentimiento y adoctrinamiento católico. El carácter pastoral de ayuda comunitaria que realizaba la iglesia, fue el factor que motivó su adhesión a los adventistas. El compromiso adquirido con su nueva religión se manifestó en la realización de proselitismo entre sus paisanos. Pronto conformaron grupos de estudio bíblicos que rebasaron por mucho el espacio físico en el que se reunían. Con ayuda de misioneros adventistas estadounidenses y el financiamiento de los propios mixtecos, construyeron un pequeño templo a las orillas del distrito. Según nos informan cerca de noventa mixtecos se reúnen tres veces por semana para realizar su culto.

Nuestro informante regresó a Ixpantepec Nieves en 1990 y comenzó a organizar estudios bíblicos en su casa. Dada la buena reputación personal, la población toleró su disidencia y momentáneamente sobrellevó con disimulo su proselitismo religioso. En términos de medio año, sus familiares más allegados conformaron los primeros conversos del pueblo y en la medida que regresaban a la comunidad, los migrantes conversos, sobre todo los viejos, engrosaron las filas de su iglesia. Es necesario recalcar que los lazos de parentesco de primer grado impulsaron

el crecimiento procesual de los adventistas, al grado que sólo un año más tarde comenzaron a construir lo que hoy es el primer templo adventista del Municipio.

Las reacciones por parte de los católicos no se hicieron esperar y comenzaron a agredir verbal y físicamente a los disidentes. Como consecuencia, los lazos parentales de segundo grado se resquebrajaron y las relaciones de amistad se diluyeron. Tratándolos de "ateos" y "traidores" comenzaron a enfrentar acusaciones de índole legal. Intimándolos con quitarles parte de sus tierras e imponerles multas económicas, estuvieron a punto de ser expulsados del pueblo y no pocas veces fueron blancos de acusaciones infundadas, pero verdaderas a los ojos de la población católica[105].

Esta persecución de la que fueron objeto durante los dos años siguientes, alentó a los disidentes a reforzar su proselitismo y a formar grupos y facciones que por diferentes motivos enfrentaron la barricada de persecuciones. A ellos, se le unieron los primeros Testigos de Jehová convertidos en los Estados norteños del país y en los Estados Unidos, pero residiendo en la comunidad de Nieves. El descontento obligó a las autoridades locales, que ya para entonces se conformaba por algunos miembros de la iglesia adventista, a interceder en el conflicto. El acuerdo fue que podrían continuar realizando sus "cultos", pero se comprometían a no realizar ningún tipo de proselitismo en el municipio. El acuerdo fue fijado bajo palabra por las dos partes. Hoy en día la feligresía total de esta iglesia oscila entre cuarenta y cinco y cincuenta almas.

En el caso de la Iglesia de los Testigos de Jehová, el conflicto se redujo sólo a manifestaciones de agresión verbal, el trabajo misionero de los adventistas había acolchonado el suelo rocoso

[105] Cuando el converso religioso se separa de las normas y rituales consideradas como tradicionales, inmediatamente la cultura dominante ejerce coerción sobre él obligándole a reintegrarse. Estos movimientos radicales tienden a reivindicar su tradicionalismo mediante estrategias que van desde la defensa pacífica de "la pureza" y la "interpretación doctrinal tradicional", hasta su defensa mediante acciones y actitudes violentas que generan continuos conflictos religiosos. Los católicos se muestran celosos guardianes de lo que consideran su patrimonio histórico y cultural e incluso se muestran como activistas recreadores de lo que ellos consideran "la tradición que no debe cambiar" (Osorio Pérez, 2003).

que pisaron los primeros disidentes. La conversión de los primeros testigos fue ambilocal, el esposo se convirtió en Fresno California y la esposa a partir de las visitas de publicadores Testigos de Jehová que con frecuencia realizaban proselitismo en el municipio. Así lo narra nuestra informante:

> "Mi esposo tiene muchos años en el otro lado. Mis hijas estaban chiquitas. Aquí llegaron unos testigos y hablaron conmigo. Yo fui a ver al sacerdote y le pregunte de estas personas. No sabía quiénes eran, así que como no estaba mi esposo y yo los vi muy decentes pues cada (vez) que venían platicaba con ellos. Una ocasión me vio con ellos el hermano de mi esposo y yo le tuve que decir para que no inventaran chismes. Mi esposo me dijo que no había problemas y que el también estudiaba con los testigos. Mi cuñado siempre venia cuando los testigos llegaban a la casa y aunque el era bien católico ahora también es Testigo de Jehová bautizado y todo".

Para los Testigos de Jehová, al igual que con los adventistas, las redes de parentesco permitieron la vertiginosa difusión de las nuevas doctrinas religiosas e incrementar de manera considerablemente rápida su feligresía. Pero a pesar de su afanoso proselitismo, los resultados no han sido los deseados por ellos.[106] Lo anterior se muestra en el hecho que la congregación está conformada prácticamente por tres familias extensas y sólo cinco personas de lejano o nulo parentesco. En una década, el número de asistentes a sus reuniones de estudio oscila entre veinte y veinticinco y sólo cinco de ellos son bautizados. La competencia por ganar almas es sumamente reñida considerando la presencia de una iglesia Apostólica Pentecostés que, según nos han informado, llegó al municipio hace ya más de treinta años y su feligresía aunque pequeña (entre veinte y veinticinco personas) se ha mantenido constante y discreta, evitando todo tipo de conflicto.

[106] Gran parte de los conversos de las iglesias minoritarias tienden a propagar su fe como resultado de un proceso de auto enriquecimiento espiritual y tiene como consecuencia el engrosamiento de la feligresía. La institucionalización del proselitismo no sólo es una estrategia expansionista sino parte de una práctica teológica-ritual (Fortuny, 2003).

## Cambios en la cultura local a partir de la conversión religiosa

La religión católica continúa siendo vector de la cultura de las relaciones sociales en estas comunidades, a pesar de ello ha dejado de ser el único o más importante referente para analizar las formas de hacer "comunidad".

### a) Adventistas del Séptimo Día:

Los migrantes mixtecos establecidos en el norte del país migran temporalmente a la Unión Americana dependiendo de la demanda de trabajo en esta región de Baja California. Su aparente facilidad de desplazamiento, se debe en parte a las redes solidarias no sólo con parientes sino también de índole religioso que se mantienen fuertemente marcadas por la cooperación y la ayuda mutua. Dicho compromiso, suele concretarse en la ayuda financiera y moral de la que dependen, sobre todo en circunstancias adversas en las que la situación económica es precaria. Existen en el Valle de San Quintin adventistas organizados "pro-migrantes" que se encargan de organizar y ofrecer información acerca de lugares en los Estados Unidos a los que pueden llegar a recibir alojamiento, comida e incluso fuentes de trabajo. De esta manera la Iglesia Adventista funciona no sólo como institución de carácter meramente religioso, sino como una institución activa en el compromiso de dotar de información significativa sobre los problemas sociales y materiales que enfrentan los migrantes mixtecos. Formalmente, las iglesias adventistas reservan amplios espacios durante sus celebraciones religiosas para ocuparse de asuntos terrenales que tienen que ver con la resolución de problemas inmediatos y la posibilidad de planear el futuro con miras al mejoramiento económico y productivo del migrante. Así, la iglesia funge tanto como administradora de lo sagrado como dirigente, procuradora y supervisora en la búsqueda de bienes materiales. Muestra de lo anterior son los servicios educativos y médicos que presta esta iglesia, tanto de éste lado de la frontera como en los Estados Unidos y que para sus miembros son de bajo costo y en ocasiones gratuitos.

En el poblado de Ixpantepec Nieves, los miembros de esta iglesia conforman una población de alrededor de 100 personas.

Acostumbran realizar servicios religiosos los días martes, jueves y sábados. Su templo comenzó a construirse en 1994 con la ayuda financiera de las iglesias adventistas de Washington, lugar donde tuvo lugar la conversión religiosa de gran parte de los mixtecos. Para los miembros de esta iglesia, parte de su práctica religiosa ritual incluye el discurso y la práctica de solución de problemas en el ámbito de lo social. La práctica de resoluciones a problemas aparentemente mundanos, se valora positivamente de manera tal que los adventistas consideran inalienable a sus creencias religiosas la transformación inmediata del mundo. La Biblia adquiere un aspecto central al ser el medio legitimador tanto de las demandas como de las resoluciones planteadas, pues con base en la guía divina los actos tenderán a ser perfectos y agradables a los ojos de Dios.

Constantemente llegan a la comunidad dirigentes de la iglesia procedentes de otros países. En estos casos se realizan semanas completas de adoctrinamiento religioso y es el único momento en que se realiza proselitismo y siempre de manera discreta. Los pastores invitados se encargan de orientar a los dirigentes locales de todo asunto que puedan abarcar durante su estancia.

En cuanto a los cambios sustanciales en la cultura de relaciones sociales de la localidad tenemos que las prohibiciones dietéticas ocupan un lugar especial en la vida de los adventistas, procurando no consumir tabaco, alcohol, café, refrescos, carne y grasas. La limpieza en la preparación de alimentos, casa y aseo personal se aprende y se fomenta dentro de la misma iglesia. Lo mismo podemos decir con temas relacionados a la salud pública, la realización de trabajos comunales y la educación de los hijos. Los niños adventistas en la escuela primaria y secundaria gozan de respeto y admiración por parte de sus profesores. Mantienen promedios superiores a los de la media y su conducta es calificada como de intachable. Sus hábitos de aseo personal rebasan por mucho a la mayoría de sus compañeros.

En cuanto al trabajo comunal, han sido los miembros de esta iglesia pilares fundamentales para la realización de obras públicas como la instalación y mantenimiento del alumbrado público y pavimentación de calles. Han promovido también que las casas cuenten con piso de cemento y no pierden oportunidad de hablar de los males que ocasiona la mala alimentación y la falta de higiene. Más aún, la comunidad de Nieves mantiene

un sistema general de multas con la intención de organizar y mantener lo que ellos llaman "armonía comunitaria". Ha sido la migración hacia Estados Unidos lo que promovió este sistema de organización social y los adventistas actores activos en su realización y mantenimiento. Estos conocimientos y hábitos de los adventistas, son valorados positivamente por la comunidad en general y constantemente los dirigentes de esta iglesia son consultados cuando se realizan trabajos comunales, aunque chocan cuando se trata de organizar festividades religiosas.

## b) Los Testigos de Jehová

Los miembros de esta iglesia no tienen "Salón del Reino" construido formalmente, asi que han adaptado un pequeño inmueble ubicado a las orillas de la población. Con alrededor de 20 y 25 miembros que asisten normalmente, conforman una comunidad religiosa relativamente nueva, poco valorada y estigmatizada negativamente por los miembros de la población católica. Los primeros conversos son también migrantes que se adhirieron a esta iglesia en el Valle de San Quintin y en Oregon y Washington. Aunque sus familias que se quedaron en la comunidad, tuvieron contacto con miembros de esta iglesia por medio de publicadores que llegaban de Silacayoapan y Juxtlahuaca.

Los miembros de esta iglesia se caracterizan por mantener un tipo de relaciones comunales endogámicas, donde valoran la convivencia con miembros de la misma iglesia. Conforman una "comunidad fraterna" de ayuda recíproca. La Biblia es el eje vector de sus actividades familiares y comunitarias. El discurso religioso traspasa las fronteras de lo puramente religioso y abarca toda una serie de temáticas "mundanas" que se confrontan con los estilos de vida ideales para los miembros de esta iglesia. De esta manera, las reuniones para los estudios bíblicos se vuelven también momentos en los que se reflexiona sobre la problemática social; el alcoholismo, la educación y la familia se vuelven temas prioritarios y de asunto general.

El proselitismo religioso que realizan los miembros de esta iglesia en la comunidad lleva consigo el discurso de las problemáticas actuales, por lo que llega a tocar fibras sensibles ante las dificultades y resoluciones por ellos planteados. Esta ha sido una

de las causas del éxito relativo en la expansión de la iglesia. Como en el caso de los adventistas, la parentela ha sido el medio por el cual se ha extendido con mayor facilidad el mensaje religioso, al grado de ser tres familias el núcleo fuerte que la conforma.

Aunque el reconocimiento social es bajo y poco valorado, los miembros de esta iglesia han logrado establecer relaciones comunitarias de franca tolerancia. Participan en los tequios y en algunos casos en cargos de administración pública municipal, ocupando puestos relativamente significativos para la toma de decisiones. Lo anterior, que parecería ir en contra de sus convicciones religiosas, es decir evitar a toda costa relacionarse con el Estado y los gobiernos en turno, se justifica al argumentar que en esta comunidad no son los partidos políticos si no la sociedad civil organizada quienes administran los bienes públicos. Por ello, la facilidad de cumplir con los sistemas de cargo cívicos sin ir en contra de sus creencias religiosas.

La vida comunitaria de los testigos de Jehová es bastante autolimitada. Partiendo de la idea de que la salvación es personal y que las relaciones mundanas carecen de verdadera importancia, evitan a toda costa relacionarse con los habitantes de la comunidad que no pertenezcan a la iglesia. Ello les ha traído diversos problemas e incluso enfrentamientos abiertos con autoridades locales. Un ejemplo es el conflicto que por dos años tuvieron con los directivos de la escuela primaria a la que asistían niños miembros de la iglesia. Dada su negativa a rendir honores a los símbolos patrios la “Asamblea de Padres de Familia” reunidos por la iniciativa del director de la escuela decidió “castigar” la conducta de estos alumnos bajando calificaciones a los niños Testigos de Jehová. De esta manera, se delegó la responsabilidad y la resolución del conflicto a la comunidad. Los miembros de la iglesia asesorados por “hermanos” de Juxtlahuaca se reunieron con los directivos de la escuela y apelaron a la institucionalidad del conflicto dejando de lado la intervención de la Asamblea. El argumento fuerte de los testigos fue la presentación de la resolución número cinco que la Comisión de Derechos Humanos emitió en el año 2003, en la cual se expresa que no existe disposición alguna en la normatividad señalada que prevea una sanción para los casos en que los individuos no rindan honores a los símbolos patrios. Aunque la Asamblea de Padres de Familia se opuso a levantar el castigo, la persistencia de los testigos obligó

al entonces Director de la Escuela a suprimir cualquier tipo de sanción por mínima que esta sea. Lo anterior muestra la presencia de fuertes lazos solidarios al interior de la iglesia, que no sólo se expresan en materia religiosa sino también en lo concerniente al ámbito de lo social.

Al igual que los adventistas, los testigos de Jehová mantienen fuertes restricciones dietéticas que resultan positivas para la salud pública en general evitando la ingesta de alcohol, tabaco, café, grasas y carne, promoviendo hábitos de limpieza en el aseo personal y en el mantenimiento de los hogares. Sin embargo estos hábitos sólo se promueven al interior de la comunidad religiosa. La conducta de los miembros de esta iglesia es vista como intachable y valorada positivamente, a pesar de ello, dado su aislamiento de la comunidad, se les considera individualistas y poco amigables. En una comunidad en donde se aprecian las labores de trabajo comunitario, los testigos de Jehová cumplen con las labores del tequio y con todo compromiso, siempre y cuando se mantengan al margen de las celebraciones religiosas y las actividades políticas.

## Comentarios finales

La vida de los migrantes mixtecos se caracteriza por ser más bien precaria. Por motivos que deben ser explorados, estos migrantes ocupan posiciones laborales francamente bajas: trabajo rudo y bajo salario. De hecho, el trabajo infantil tan común entre los mixtecos suele funcionar no sólo como ayuda complementaria si no como parte central en el mantenimiento de la economía familiar. La pobreza y carencia de recursos económicos tienden a limitar la movilidad y las relaciones laborales. Esto produce una actitud de comunidad solidaria en la búsqueda de soluciones inmediatas a los problemas sociales concretos. La búsqueda del éxito económico se convierte en la búsqueda de las soluciones inmediatas que tienden a tomar varias vertientes, una de ellas es el cambio de adscripción religiosa. Para los conversos renunciar a la fe católica lleva implícito la renuncia a todo compromiso ritual, tanto con la institución como con su feligresía. De esta manera, se corta de tajo la alianza comunitaria que requiere de compromisos económicos y distintas formas de intercambio, con lo que se pretende evitar el despilfarro y gastos pomposos de los

que no están en condiciones de realizar. Así, el cambio religioso es en parte una respuesta al sometimiento comunal que se legitima en el ciclo litúrgico del ritual católico y un retiro "pacífico" de los compromisos socialmente adquiridos por el hecho de haber nacido en el seno de una familia católica, pugnado así por la desaparición del tradicionalismo y sus sistemas de cargo.

El cambio religioso en la comunidad de Ixpantepec Nieves no sólo se explica por factores exógenos como en este caso en que se hace énfasis en la cuestión migratoria. Sin embargo, hemos visto que la migración se convierte en factor esencial al promover cambios en la práctica de valores y estilos de vida normalmente promovidos y aceptados por los mixtecos. Han sido estos migrantes que después de haber tenido contacto con miembros de iglesias no católicas, tanto en Baja California como en sus estancias en el país vecino, quienes promovieron y crearon los primeros centros de estudios bíblicos que después se convertirían en iglesias formalmente establecidas. El cambio religioso, en un principio fracturó las relaciones familiares y dividió a familias enteras generando graves conflictos al interior de las parentelas, sin embargo la rápida legitimación y adquisición de prestigio de estos conversos impulsaron la regeneración de alianzas. Para el caso de los adventistas su prestigio promovió la adhesión de numerosos miembros a la iglesia en sólo una década.

El cambio religioso lleva implícito también el cambio en los estilos de vida practicadas comúnmente. Así los adventistas y testigos de Jehová impulsan una economía doméstica basada en el ahorro y racionalización en la administración de los gastos. Valoran la salud, la limpieza y la educación como formas primarias de acceder a mejores condiciones de vida. Promueven en sus hijos el aprendizaje de diversos oficios y el comercio, al mismo tiempo que limitan los espacios de ocio y recreación. [107]

[107] Varios estudios multidisciplinarios recientes, han enfatizado en los beneficios de salud física y bienestar social que la adhesión religiosa y el seguimiento de restricciones impuestas les ha aportado a la feligresía. Dichos estudios han observado que la relación constante con su iglesia y la dedicación religiosa, se relaciona con una mayor estabilidad emocional, una disminución en los índices de violencia física y verbal, con una reducción significativa en el consumo de alcohol, tabaco y drogas y con el fortalecimiento de la salud física y mental, aumentando la auto estima y la eficacia personal (Sherkat y Ellison, 1999).

En cuanto a la convivencia vecinal, los adventistas se diferencian de los testigos por su alto grado de sociabilidad con los miembros de la comunidad. Mientras que los primeros suelen influir en la toma de decisiones comunitarias, los testigos sólo se abstienen a cumplirlas. Es posible que este último sea un factor determinante en el éxito de los adventistas y el relativo estancamiento de los testigos de Jehová

Por otra parte, es necesario destacar que contrario a quienes continúan afirmando que los mixtecos radicados en Sinaloa, Tijuana, California y Washington mantienen integras sus tradiciones, valores y costumbres que realizaban en sus comunidades de origen y estas siguen siendo el esqueleto de su cultura, se evidencia un cambio cultural marcado por la apropiación de valores, creencias, objetivos etc., a partir del mismo hecho migratorio. Si bien es cierto que gran parte de estos mixtecos continúan festejando a sus santos patronos y vírgenes, no debe escapar de la vista que otra buena parte de los mixtecos ya no profesa la fe católica y que por lo tanto se han autoexpulsado de la participación en los sistemas de cargos religioso y han adoptado estilos de vida no sólo diferentes si no contestatarios a los de la costumbre.

Los adventistas y testigos han creado estrategias que suplen el papel que debería desempeñar el Estado, como en el campo de la salud pública al formalizar y difundir hábitos alimenticios, de limpieza y aseo personal con lo que reducen los riesgos de contraer enfermedades gastrointestinales, desnutrición y enfermedades de la piel, entre otras, tan comunes en comunidades indígenas. Al mismo tiempo, alientan el estudio académico, la lectura de interés general, el autoempleo y la superación económica. Las formas de ayuda recíproca entre los miembros de estas iglesias contrarrestan declives anímicos y dificultades económicas, promoviendo así la unidad como forma de sustento comunitario. Esta autoorganización muestra que la presencia del Estado benefactor sólo es visible en el discurso retrogrado que ondea la bandera indigenista y se acoge a la sombra de un nacionalismo que exalta la figura del indio tradicionalista y costumbrista que no necesariamente existe. Para el Estado, el mejor indio es el indio muerto, de aquel que se pueden contar historias increíbles y costumbres exóticas, el indio vivo se queda relegado al olvido.

# Bibliografía

FORTUNY LORET, Patricia (2003). Competencia por las almas en el contexto de la diversidad religiosa. En Miguel Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi editores. *Religión y Cultura,* México: Colegio de Michoacán Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

LÓPEZ H, Felipe y RUNSTEN, David (2002). Mixtecs and Zapotecs working in California: rural and urbans speriences. Conferencia *Indígenas Mexicanos Migrantes en Estados Unidos Construyendo Puentes entre Investigadores y Líderes Comunitarios*, Universidad Católica Santa Cruz, 11-12 Octubre.

MORA VÁZQUEZ, Teresa (1982). La Mixteca Baja. Su migración, Nieves Ixpantepec y San Nicolás Hidalgo, Oaxaca. *Cuaderno de Trabajo 30.* México: Departamento de Etnología y Antropología Social, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

MORA VÁZQUEZ, Teresa (1996). *Nduandiqui y la sociedad de Allende en México. Un caso de migración rural-urbana,* México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

ODGERS ORTÍZ, Olga (2006). Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos. *Economía Sociedad y Territorio,* Vol. VI, Núm. 22 2006, 399-430

OSORIO PÉREZ, Oscar (2003). *Identidad y religión en la Iglesia de los Testigos de Jehová.* Trabajo de Grado, Maestría, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

REYES DE LA CRUZ, Virginia G. (2002). La niñez jornalera de la mixteca oaxaqueña. Foro *Invisibilidad y conciencia, migración interna de niñas y niños jornaleros agrícolas,* México 26 y 27 de septiembre.

SAMANDÚ, Luis (1990). *Protestantismos y Procesos Sociales en Centroamérica* San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.

SHERKAT, Darren & ELLISON, Christopher (1999). Recent developments and current controversies in the sociology of religion. *Annu. Rev. Sociol.* 25: 363.94

VELASCO ORTIZ, Laura (2000). Imágenes de violencia desde la frontera México-Estados Unidos. Migración indígena y trabajo agrícola. *El Cotidiano,* mayo-junio año/volumen 16, núm. 101. México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapozalco, 92-102.

# 13. Comunidad Nueva Israel: religión, memoria, singularidades culturales, dialogicidad y conflicto

Nicolás Guigou

Resumen:
Pretendemos en este trabajo indagar sobre los avatares y trayectos de una comunidad religiosa de origen ruso (Colonia San Javier, Dpto. de Río Negro, Uruguay), en el marco de la construcción del Estado-Nación uruguayo. La constitución de dicho Estado se encuentra basada en un laicismo radical con capacidad –hasta el día de hoy– de obliterar o disminuir las singularidades culturales bajo la égida de un laicismo radical y privatizador del ámbito religioso. Se indaga en las praxis (y mito-praxis) llevadas a cabo por la citada colonia religiosa, como eje que aúna religión, memoria y temporalidad, en dialogicidad con las transformaciones de la historia en Rusia, origen de los colonos, y en Uruguay como Estado-Nación actual.

## Comunidade Nova Israel: religião, memória, singularidades culturais, diálogos e conflitos

Resumo:
Pretendemos neste trabalho indagar sobre as vicissitudes e trajetos de uma comunidade religiosa de origem russa (Colônia San Javier, Dpto. de Rio Negro, Uruguai), sob o marco de uma construção do Estado nação uruguaio. A constituição do dito Estado encontra-se fundamentada em um laicismo radical com capacidade –até o dia de hoje– de obliterar ou diminuir as singularidades culturais sob a égide de um laicismo radical e privatizador do âmbito religioso. Indagam-se as práxis (e mito-práxis) conduzidas pela citada colônia religiosa, como eixo que unem religião, memória y temporalidade, em diálogo com as transformações na história da Rússia, origem dos colonos, e Uruguai como atual estado-nação.

## Introducción

Las indagaciones sobre la dimensión religiosa en cualquier cultura, llaman necesariamente a la temporalidad y a la memoria. Y allí, Mnemosina, la propia diosa de la Memoria y madre de las musas, huyendo a cualquier reduccionismo historicista y a los oportunismos intelectuales que tratan de adorarla (y peor, rescatarla). Pero Mnemosina es sabia: no levanta su velo para los mirones. Así, las cercanas novatadas (en el tiempo y en el espacio) para aproximarse al estudio de las religiones, deben dejarla de lado. Para Mnemosina el desconocimiento es un corte profundo, inadmisible. Porque la diosa invoca tradiciones (sean inventadas o no), mitos, narrativas –ese arte de hacer el tiempo fuera del tiempo– y creencias. Si acaso el campo de las creencias es incluyente de las religiones, el mismo no remite únicamente a las prácticas sociales que se sustentan en diferentes credos (sean religiosos o no). El campo de las creencias incorpora una y otra vez a la diosa cuyo olvido inicial –y fundacional– trata de ser remedado a través del incesante juego de las tramas de la memoria. En estas tramas, la multiplicidad de Otros y Otros a través de voces y escuchas, son bastante más que un parloteo sin sentido. Es la eterna polifonía creadora –precisamente– de sentido. Ese sentido que intenta trabajosamente sortear abismos (humanos, demasiado humanos) solamente puede justificarse en sí y para sí mediante las creencias. Allí –y fundamentalmente allí– se advierte uno de los relieves más precisos de las complejas relaciones entre religión y memoria.

## Religión, memoria y recorridos

”La memoria es el punto de vista de la conclusividad valorativa; en cierto sentido, la memoria no tiene esperanza, pero en cambio sólo ella puede apreciar por encima del propósito y del sentido de una vida ya concluida y presente”. (Bajtín, 2002).

### Recorridos (A)

Estas escrituras, esta evocaciones acerca de la religión y la memoria intentan ser parte de un conjunto de entramados etnográficos que comienzan y casi finalizan en una investigación etnográfica

en Uruguay, una cultura que ha pasado por períodos de Terror, que no dejan de cosificar a la memoria, transformándola así en un objeto que eventualmente puede perderse, ganarse, e inclusive rescatarse.

Emerge así la necesidad de rescatar ese tesoro ocultado por prácticas represoras, que anidan (o anidaban) en un espacialidad intermitente, escondida entre las cámaras de tortura y los campos de concentración. El borrado de la huella por aquellos que tramaron las dictaduras militares o los holocaustos, se transforma bajo esta operativa en la huella misma.

Hay con todo, un problema tal vez más importante con los ejercicios de rescate de la memoria. La memoria como un bien a rescatar, no podría nunca dialogar con el conocimiento socio-cultural implícito y el Terror descansa en ese pliegue: es difícil (y duro) admitir que ese conocimiento socio-cultural implícito sabía lo que estaba sucediendo bajo el propio Terror.

Si nos adentramos en el perspectivismo del conocimiento socio-cultural implícito, nos desacoplamos de la idea de un sujeto de conciencia, que en esa breve pantalla, "ganaría" o "perdería" la memoria. Pero dado que es el propio Terror (ahora metafísico) el que postula un sujeto de conciencia, una de las maneras de salvar ese extraño producto socio-cultural (curiosamente, también histórico) llamado sujeto de conciencia, descansa justamente en las estrategias del discurso histórico.

Las singularidades culturales, que organizan las temporalidades e historicidades de diferentes maneras, producen lugares. Lugares que no llaman necesariamente ni a los espectros de la "verdad histórica" –un absolutismo disciplinario siempre en ciernes– ni al caleidoscopio de las múltiples visiones y perspectivas que se afincan en un relativismo radical. Hay hilos, hilos de la memoria, que hacen saltar ese recorrido lineal del tiempo intervenido históricamente.

Todo esto me lo hizo recordar –pensando en el tiempo y la memoria– Ana Chimailov, uno de los seres más poéticos (y por eso más sabios) que he conocido en mi vida. Ana era una decidida "guardiana de la memoria", una narradora por excelencia. A diferencia del narcisista intelectual obsesionado por sí mismo –el gesto del intelectual que escenifica públicamente que solamente le interesó su vida, obligando a algún público cautivo a hacerse

cargo de lo relevante que fue su transcurso vital–, Ana narraba una historia poblada de otras y otras voces, siendo parte de esas otras voces también. Toda una manera pues de hacer antropología en aquella mujer que vivía en una casa de barro típicamente rusa, que pasaba los noventa años y que poseía el visionar de algunas cegueras singulares. Desde esa ceguera, es que intentaremos adentrarnos en los laberintos de la alteridad, considerando que las memorias religiosas, si bien conforman y se conforman en identidades narrativas, no llaman a un centro y menos a la perdurabilidad. Porque la poética de estas identidades narrativas estriba en la permanente tentativa de saberse en la finitud del tiempo y a la vez, tratar de percudir ese límite dando a la vez el tiempo.

## Recorridos (B).

Haremos aquí referencia a las memorias, religiones y mitos de una comunidad que imagina por estos recorridos su identidad. El énfasis acerca de los elementos temáticos indicados, no agota las posibilidades múltiples y cambiantes propias a las construcciones identitarias. Se trata pues de un lugar horadado –como toda experiencia cultural– por mito-praxis varias, es decir, por producciones de sentido que intentan generar la continuidad de los significados socialmente heredados sobre la discontinuidad de la experiencia práctica de utilización de los mismos. Recordemos que toda modalidad de conformación de identidades posee lagunas simbólicas inevitables que habilitan multiplicidad de posibilidades, o bien abren un espacio a la multiplicidad en tanto posibilidad.

Lo indecible y lo irrepresentable acompañan los blasones, las señales emblemáticas, las inscripciones, que vuelven efectiva la demarcación de una comunidad dada.

Lamentablemente, todavía en antropología seguimos generando exotismos varios basados en formas y prácticas colonialistas que van desde las contemporáneas modalidades de folclorización de la cultura, hasta la insistencia en hablar de “nativos”, como si nos paseáramos como el belga Tin-Tin en el África. Pero volvamos a lo nuestro.

Nos encontramos con una colonia de origen ruso, fundada por una corriente religiosa llamada “Comunidad Nueva Israel”, movimiento que emerge como escisión de la Iglesia Ortodoxa

Rusa y cuyo origen se remonta al Siglo XVIII (Pi Hugarte, 1997). Dicho movimiento religioso llega al Uruguay en el año 1913 y funda, como decíamos, una Colonia (la Colonia San Javier, Dpto. de Río Negro) ese mismo año. La profundidad temporal exige justamente que pensemos la temporalidad como uno de los ejes para situarnos antropológicamente en la construcción de una identidad específica, que posee una larga tradición, y que conforma su continuidad identitaria creando y recreando un estilo de hacer el tiempo, alimentado por una memoria colectiva y social conflictiva, fragmentada y recreada en la pluralidad de las narrativas que los habitantes de la Colonia San Javier producen. Un otro recorrido de este texto, de índole más teórico, se encuentra en relación con un conjunto de articulaciones pasibles de ser establecidas bajo el eje religión y memoria. Surge de esta manera la necesidad de indagar en el concepto de tradición, –y sin olvidar la tan cuestionada "tradición inventada" de Hobsbawm (Hobsbawn; Ranger, 1983)–, intentar trascender la mera arbitrariedad cultural (perspectiva aunada a la benjaminiana crítica a la "teoría burguesa de la arbitrariedad del signo") para de este modo ahondar en la gestación de tradiciones que hacen sentido para sus eternos recreadores, considerando el lugar de lo religioso y la creencia en la espacialidad etnográfica de las identidades sanjavierinas.

La Colonia San Javier, colonia originariamente religiosa, ha sido atravesada por profundas transformaciones desde su fundación. Pero esta religión de origen -la Nueva Israel, que hoy parece en proceso de extinción- constituye parte fundamental de la memoria de los sanjavierinos. De esta manera, tradición y memoria mantienen un diálogo permanente. Este diálogo entre memoria y tradición ha sido particularmente subrayado por Halbwachs (Halbwachs, 2006) en su categórica afirmación de la hoy tan citada memoria histórica en tanto concepción poco feliz. La memoria que se comparte y experimenta colectivamente resultaría en todos sus aspectos contraria a una memoria histórica, producto esta última del trabajo reificante de los especialistas y señal clara de la desagregación de la memoria social y colectiva. De esta forma, continuando con el recorrido halbwachsiano, la memoria histórica constituiría la cristalización de la pérdida de la tradición.

La tradición deviene desde esta perspectiva en ilegible; y el intento de rescatarla por la vía de su historización, mostraría en todo caso la muerte de la misma. Esta tensión entre tradición,

memoria e historia, va a adquirir otro espacio teórico bajo el análisis hermenéutico-antropológico de Ricoeur (2004). Este autor va a colocar las especificidades culturales en plena relación con los diferentes tratamientos que activan una tradición. La distanciación y la objetivación histórica no necesariamente ilustran el fin de la tradición. Dicha distanciación puede operar en tanto dispositivo de corrección, desplazamiento, irrupción, destrucción o consolidación de las tradiciones socialmente heredadas, de acuerdo a la dinámica de las especificidades culturales en cuestión.

En la especificidad cultural de la Colonia San Javier, las memorias expresadas en las diversas artes de narrar, hacen que la relación entre tradición y memoria sea colocada en el espacio de la pluralidad. Una pluralidad y polifonía conformada en y desde el conflicto. En tanto religión fundadora, la corriente religiosa Nueva Israel, creadora de la Colonia San Javier, no puede ser obliterada o privatizada. El linaje de creyentes -los todavía escasos practicantes de Nueva Israel-, invocan una tradición para legitimarse, mostrando una de las tantas posibilidades de organización de la creencia. En esta forma específica de creencia, habitaría lo religioso, en el sentido de una organización singular de creencia que requiere para su sustentación el llamado a la autoridad legitimante de la propia tradición, tal como lo señala Hervieu-Leger (1993).

## Un lugar ficcionado

La corriente religiosa Nueva Israel posee su propia topografía religiosa. Ya Maurice Halbwachs (2006), hacía referencia a la importancia de los lugares de la memoria. La memoria requiere así de imágenes espaciales, de geografías y de topos. Al hacer referencia al caso específico de la memoria religiosa, Halbwachs hace alusión a esa necesaria geografía y topografía religiosa para la afirmación de la misma:

> "Qualquer religião tem também sua história, ou melhor, há uma memória religiosa feita de tradições que remontam a eventos muito distantes no passado, que aconteceram em determinados lugares. Ora, seria muito difícil evocar o acontecimento se não pensássemos no lugar, que, em geral não conhecemos porque vimos, mas porque sabemos que

> existe, que poderíamos vê-lo e que, de qualquer maneira, testemunhas garantem sua existência. Por isso existe uma geografia ou topografia religiosa". (Halbwachs, 2006, p. 186).

Pero, ¿qué sucede cuando esos ámbitos espacio-temporales deben confrontarse con procesos de fragmentación? ¿Qué ocurre cuando la huella documentaria es al mismo tiempo considerada, pero compite con otras? ¿Cuáles son las consecuencias de la pérdida (relativa) de la huella? Si tal vez esa memoria religiosa tiene como base una geografía o topografía religiosa imaginaria -imaginaria no porque necesariamente los lugares no existan y sí porque son evocados imaginariamente- en el caso de la Colonia San Javier, nos deparamos con una topografía trabajada por la discontinuidad y la continuidad. La identidad en tanto ipseidad, es elaborada en ese doble juego. Tenemos pues, una topografía religiosa presente en la propia Colonia San Javier: "La Sabraña" es el templo central de Nueva Israel. Y es también el archivo: las fotos de los fundadores, de las primeras familias que habitaron en San Javier, los libros escritos con los cánticos religiosos, el canon religioso inscripto en antiguas publicaciones. También las narrativas de los sanjavierinos evocan "La Sabraña", evocan a la Nueva Israel. Las calles que llevan el nombre del máximo dirigente de Nueva Israel (Basilio Lubkov), los emblemas presentes en las mismas, recordándolo y homenajeándolo, hablan de esa topografía religiosa evidentemente visible en San Javier. Pero esa topografía inevitable, es también evaluada una y otra vez, idolatrada o rechazada. Los procesos de fragmentación espacio-temporales, han sido una constante en la temporalidad sanjavierina. Inclusive la fundación de la Colonia, responde a una primera instancia de fragmentación: el viaje, la llegada de este grupo de inmigrantes, la instalación en otro país.

Ese recorrido, ese viaje, constituye una primera fragmentación: esa Rusia mítica, ese lugar de partida, la historia de Nueva Israel, deberán ser transmitidas por la narración, remitiéndose a una tradición cuyo sentido pleno se encuentra en la propia práctica religiosa. Pero esa colonia religiosa, cuyo sentido supo asentarse en aquel ethos religioso ruso de construir "el Reino de Dios en la Tierra" (Desroche, 1985), rápidamente sufre un doble proceso de fragmentación interna y externa. Las disidencias religiosas comienzan a emerger rápidamente, llevando a la construcción de una multiplicidad de narrativas que anidan (y

gestan) el conflicto, que bien podríamos llamar de los orígenes. Estas narrativas múltiples son complejas: creencias y versiones se mezclan. La figura de Basilio Lubkov -líder religioso de Nueva Israel- cristaliza esa conflictividad. Para unos casi un santo, para otros, un ladrón y manipulador, Basilio Lubkov ingresa como uno de los semantemas principales de las construcciones míticas sanjavierinas. Un lugar y un dador de sentido. Pero no un semantema en tanto locus semiotizable, sino como dador de la "...significación global que un sujeto individual o colectivo puede dar a su praxis, su discurso o su situación" (Certeau, 2006, p. 192).

La conflictividad interna, se expresó en la voluntad de muchos colonos de abandonar "el estilo comunitario" de producción que caracterizaba a la Colonia, para intentar organizarse económicamente de forma autónoma, fuera de la tutela de Lubkov y sus "apóstoles" (figuras fundamentales en la estructura organizativa de esta corriente religiosa). En tanto construcción del "Reino de Dios en la Tierra", la regulación económica de la Colonia ingresaba en el terreno pleno de la práctica religiosa de Nueva Israel. En esta forma peculiar de "comunismo religioso", no existía el dinero, la propiedad privada de la tierra y de los productos elaborados por los colonos. La mediación entre el mundo de la Colonia y el mundo "de afuera", era llevada adelante por las autoridades religiosas.

Las sospechas sobre los manejos dudosos de dinero y sobre las cuentas de la Colonia, monopolizadas por los líderes religiosos; las prácticas supuestamente abusivas que Lubkov llevó adelante sobre parte de los colonos –dando lugar a también algunos pretendidos "escándalos sexuales" que lo tuvieron como figura central– hicieron que el propio conflicto fuese constructor de sentido. Por otra parte, las relaciones que los grupos de colonos disidentes comenzaron a tener directamente con autoridades nacionales, el ingreso de instituciones estatales en el seno de la Colonia (sea en tanto gestualidad educativa y nacionalizante, como la escuela pública, sea en su carácter fiscalizador sobre los rendimientos y la contabilidad económica de la Colonia), colaboraron a que la elaboración de nuevas síntesis espacio-temporales surgidas aquí en Uruguay, cargaran no solamente con la fragmentación primera –la salida de Rusia, y la llegada e instalación en un país inicialmente desconocido– sino también con aquellas nacidas de un conflicto ya instaurado. La comunidad

dejaba de ser tal, y la corriente Nueva Israel comenzaba a declinar en tanto núcleo central productora de sentido y de prácticas. La topografía de creencias se iba a aglutinar en otras dimensiones institucionales y Basilio Lubkov se transformaba –por lo menos en parte– en un sujeto des-divinizado.

## Otras fragmentaciones

Con relación a los procesos que podríamos llamar de "externos" -aunque no lo sean ya que fueron fuertes constructores de sentido y creencias para los habitantes de la Colonia San Javier- tenemos los acontecimientos que se iban dando en la propia Rusia. El impacto de la Revolución de Octubre sobre la Colonia San Javier fue en extremo importante, manifestado en fervorosos alineamientos a favor o en contra de la misma. Surgían pues otros núcleos de creencias que competían y que en parte también se apoyaban en la religión fundante.

Hervieu-Léger afirma que

> "..être religieux, en modernité ce n'est pas tant se savoir engendré que se vouloir engendré. Ce remaniement fondamental du rapport à la tradition qui caractérise le croire religieux moderne ouvre, de façon en principe illimitée, les possibilités d'invention, de bricolage et de manipulation des dispositifs du sens susceptible de faire tradition". (Hervieu-Leger, 1993, p. 245).

Estos dispositivos de construir tradición estuvieron –y están– presentes en San Javier, tal vez porque tempranamente (y traumáticamente) sufrieron la situación que caracteriza la modernidad religiosa: el reino de la pluralidad. No se trató pues de una pluralidad compartimentada y sí de los entrelazamientos que habilitaron esa invención, ese bricolaje. Y de una pluralidad surgida de y por el conflicto. A los conflictos entre los así llamados "lubkovistas" y "anti-lubkovistas", se sumaron los ya citados alineamientos en pro y contra la Revolución del '17. Al mismo tiempo, Basilio Lubkov, parte de la dirigencia de Nueva Israel y 260 habitantes de la Colonia (Sapielkin, 2003) deciden volver a la Rusia soviética. Parten en el año 1926, constituyendo otra –y profunda– fragmentación espacio-temporal. Un conjunto de fieles de Nueva Israel quedó en Uruguay, el otro, con el

máximo líder religioso, decide volver a su patria de origen, con un destino trágico para algunos de ellos. Los dirigentes de Nueva Israel sufren la persecución del estalinismo, y las comunicaciones con los integrantes de esta religión que quedan en San Javier, disminuyen casi llegando a la clandestinidad. Por otra parte, otros núcleos de creencias comienzan a exigir su propia topografía. Considerando que toda actividad humana constituye y apela a la creencia (Hervieu-Leger, 1993, p. 147), las creencias derivadas de la Revolución de Octubre, iban a generar diferentes dimensiones institucionales. Así, surge el Instituto Máximo Gorki -nombre que hace referencia a uno de los intelectuales claramente vinculados a la Revolución Rusa- y el Club Juventud Unida (fundado con anterioridad) que por veces, ejemplificaron adhesiones favorables o contrarias a la Revolución (Pi Hugarte, 1996).

## Más y más fragmentaciones

De esta manera, las narrativas en San Javier circulan por diferentes dimensiones institucionales, confrontando -también mezclando- diferentes núcleos de creencias.

Las diferentes identidades narrativas pueden retomar tradiciones, reinventarlas, mezclarlas: un conjunto de núcleos de creencias que van a definir, apelando a varios sentidos, “lo que es ser ruso”. Pero ese “ser ruso” debe recorrer a varios niveles de ficcionalidad. El mirar cronotópico (Bajtin, 2002; Clifford, 1995, 1999) exige de la ficcionalidad: colocar detalles históricos (y narrarlos) supone la construcción de escenas espacio-temporales. Y cuando nos deparamos con narrativas en conflicto, que tratan de establecerse como verdad histórica y memoria legítima, los cronotopos pueden construir escenarios varios, así como el mito puede tener varias versiones.

Una memoria en plural que debe remitirse a una topografía incompleta. De esta manera, de cada acontecimiento pueden surgir varias versiones. La muerte de Lubkov puede ser un buen ejemplo de esta situación: no se conoce el lugar de su muerte (aunque existe una foto que supuestamente ilustra el lugar de Siberia donde viviera sus últimos días). La fecha de su muerte es también dudosa. Los motivos, también. Dentro de las versiones posibles Lubkov murió de viejo, en una república interior de la URSS donde fuera enviado para sanar de alguna enfermedad.

Otras versiones indican que fue fusilado o bien asesinado de alguna forma. Inclusive hay versiones que la Nueva Israel nunca fue perseguida en la URSS, en tanto que otros hablan de su virtual desaparición bajo el estalinismo. También las escenificaciones de la URSS: una segunda (o primera) patria, una patria rechazada, un espacio geográfico cuyas relaciones se mezclan con el miedo: por veces, miedo al régimen de la ex-URSS, por veces, miedo a ser clasificado como comunista por las autoridades locales (con consecuencias trágicas, en el período de la última dictadura militar uruguaya). Por último la "Gran Rusia" la "Madre Rusia", que atraviesa todas las narrativas. Memorias que coexisten "se contaminan", y que adquieren en los sujetos que las narran toda la expresión de la conflictividad. Porque el arte de narrar en San Javier es el arte de narrar el conflicto.

## Creer y creencias

Las creencias, van así a tener su lugar como productoras de sentido, en la experiencia subjetiva de aquellos que las poseen, siguiendo aquí a Hervieu-Léger (Hervieu-Leger, 1993, pp. 105-106). Y la religión fundante va a ingresar a ese campo de creencias, muchas de ellas cargadas de una fuerte emotividad religiosa. La memoria en ese campo ampliado de creencias, será el hilo, el frágil hilo, por la cual la aparente fragmentación ilimitada tendrá su sustentación y también su límite. Sustentación en el sentido de trabajar y ser producida en esa fragmentación, y límite en tanto pasaje de esa multiplicidad a la unidad (lo cual no quiere decir homogeneidad) de la identidad de los sanjavierinos.

## Pero al final, ¿qué era Nueva Israel?

En este estudio, que trata de establecer las diferentes relaciones que se pueden construir entre religión y memoria, el propio núcleo religioso parece, por momentos, estar poblado de olvidos. "La Sabraña" está allí, como si fuera un museo de una religión en extinción. Las posibilidades de actualizar una tradición religiosa se pierden y se encuentran en un conjunto de dimensiones superpuestas, en las cuales, lo propiamente religioso, la memoria religiosa, es subsumida a las memorias fundantes. Los pocos practicantes de Nueva Israel parecen estar fascinados por sus

creencias, en un estilo casi patrimonial. Pero este patrimonio es también una caja de sorpresas. Si los seguidores de Nueva Israel reclaman ser los herederos de una tradición religiosa, la misma es pues fragmentaria -como todo en San Javier- y el propio linaje religioso es también colocado en cuestión.

El problema del conocimiento sobre la propia Nueva Israel, muestra también el arte de trabajar en términos de fragmentos. Evocar esta religión en agonía es también, en cierta forma, inventarla. Las narrativas de los integrantes que todavía pertenecen a la Nueva Israel, o que han abandonado La Sabraña por diferentes motivos, pero que continúan creyendo en la religión que hizo posible la fundación de la Colonia, tratan de aumentar su saber en relación a la propia religión mediante los estudios de diferentes investigadores y especialistas. Por lo menos resulta el caso de aquellos seguidores que intentan demostrar con mayor énfasis su relación con el linaje de creyentes "de los orígenes de San Javier", y que se constituyen en presentadores "públicos" de esta religión frente a las autoridades del cuerpo diplomático ruso -cuando éstas visitan San Javier- o en relación a los investigadores, curiosos y turistas que persiguen con afán una suerte de "Uruguay multicultural".

La pregunta que intitula este ítem "¿Qué era Nueva Israel?" fue realizada por quien escribe innumerables veces. Pero, ¿por qué al final? Porque justamente, las variadas respuestas siempre venían acompañadas por un inicio épico, en el cual la dimensión religiosa no podía ser abstraída del conjunto heroico de persecuciones, resistencias, la llegada al Uruguay, la figura de Basilio Lubkov, el regreso a Rusia. Todo enmarcado en conflictos y más conflictos. Cada vez que indagaba e intentaba profundizar acerca de Nueva Israel, las narrativas tenían que recapitular el tiempo, volver a las fuentes, recordar una y otra vez prácticas religiosas que ya no existían o estaban cerca de desaparecer. En uno de los encuentros etnográficos con M.V.G. -(utilizamos siglas en vez de nombres para proteger la identidad de los sujetos pesquisados)-, vinculado directamente al linaje religioso en cuestión, habla de las fiestas en "La Sabraña":

> "Y cuando hay fiesta, vamos todos… No vamos todos los domingos… Toda esa gente que iba a la Sabraña a la postre fallecía y los familiares traían la foto y la dejaban allá. Cada vez había casamiento, y lo bien que hablaban

> en los casamientos… Tal vez a usted ya le contaron que se abusaba de las mujeres… Eso es bruta mentira. La gente se podía divorciar. Mi abuelo los casaba también, hizo varios casamientos y les decía cómo comportarse”.

M. V. G. posee un cuaderno con escritos de Andrés Poiarkov, el último sucesor nominado por Basilio Lubkov antes de su partida. Me muestra el cuaderno con cierto aire de desconfianza y dice:

> “Aquí está todo explicado lo de nuestra religión… Lo escribió Don Andrés Poiarkov… Está en ruso… Lo leo, yo no entiendo mucho porque me olvidé…pero acá está todo”.

Pero, ¿qué es ese todo? “La Sabraña” cuenta con una biblioteca con innumerables documentos y también fotografías. Los documentos son guardados -y no fácilmente compartidos- por N.L., quien por cierto es la responsable de la “La Sabraña”, y quien tiene en su poder la llave del lugar. De Lubkov a N.L., ¿qué fue lo que pasó? En “La Sabraña” eran frecuentes las reuniones los miércoles y los domingos, comenta N.L. Ella me da algunos artículos publicados por la hija de Andrés Poiarkov para que yo tenga un mejor conocimiento de Nueva Israel y de San Javier y habla del fin de la religión. Según N.L., Andrés Poiarkov ya suponía el fin de Nueva Israel y señala:

> “No somos guías espirituales. Esos guías espirituales de la religión, no se enseña en la Facultad… Y mismo nosotros los que vamos, aprendimos con la familia. No había centros especiales. Poiarkov en una carta preveía el final de esta religión. Porque esta religión juntaba lo material y lo espiritual, tiene que ser nivelado. Porque si te dedicás solamente a lo material, vas abandonando la otra parte”.

Siguiendo las artes de la memoria de N.L., Andrés Poiarkov había anunciado el fin de Nueva Israel confrontada con las exigencias de este mundo materialista. El pesimismo del sucesor de Basilio Lubkov es aceptado por N.L. como un destino prácticamente inevitable de su religión. Así, la caída de la participación de los sanjavierinos en las festividades de “La Sabraña” es vivida por los propios (y pocos) integrantes de Nueva Israel como parte de ese fin. Una muerte anunciada, sin ningún reavivamiento ni preocupación por aumentar el número de fieles.

## Religión y linaje

M.V.G. trata de reconstruir los liderazgos religiosos de La Sabraña después de Lubkov:

> “Primero estuvo Lubkov, después Poiarkov, después Gayvoronski y después siguió Sinchenko. Estaba Sabelín que era el secretario de él. Krausov… Gayvoronski… Poiarkov. Nos terminamos nosotros porque somos todos mortales. Se va a terminar con nosotros. Va a quedar para la historia. Ya vemos que la gente no quiere. Se dedica más a la política que a La Sabraña. Y como ahí no se habla de política. Puede ser que nos equivoquemos pero difícil. Muchas veces hablamos, nos terminamos, se termina, qué le vas a hacer, quedan los recuerdos… Se llevaron toda la historia, es una lástima”.

M.G.V. agrega que todos estos líderes eran personas muy bien preparadas y no campesinos ignorantes como dicen por ahí. También N.L. hace referencia a algunos trabajos periodísticos que afirman que ellos son ignorantes y, por lo tanto, ignorantes de su religión. La temática de la ignorancia surge una y otra vez en mis conversaciones con los sanjavierinos, sean ellos integrantes o no de Nueva Israel. Ponen como ejemplo de su sabiduría -en contraposición a la acusación de ignorancia- el Galpón de Piedra, hoy estudiado por la Facultad de Arquitectura de la Universidad de la República; las construcciones que dan testimonio del procesamiento de harina de trigo y aceite de girasol; las instituciones culturales y, en fin, todo aquello que pueda eventualmente ser de utilidad para ir en contra de la imagen de una pretendida “ignorancia campesina”.

Más allá de reflexionar sobre versiones periodísticas que, por momentos, son ciegas a los saberes de una comunidad singular, me quedo pensando en el tema de la ignorancia en un sentido más amplio. Evidentemente, las deslocalizaciones espacio-temporales sufridas por los integrantes de Nueva Israel y que afectan a los sanjavierinos hasta el día de hoy, dificultan cualquier investigación que procure trabajar en términos de continuidad. La discontinuidad no es aquí solamente un elemento de discusión epistemológica. Se trata de una realidad experimentada y arraigada. De hecho, Lubkov volvió para la URSS, “con lo mejor de la Colonia”, cita común en las narrativas de los sanjavierinos. “Lo mejor” –entiéndase bien– hace referencia a los liderazgos

religiosos-administrativos de confianza de Basilio Lubkov. No se refiere a los mejores moralmente hablando (no, al menos, entre aquellos que eran anti-lubkovistas). Pero, para los seguidores de Nueva Israel que quedaron aquí, la partida de la comunidad religiosa, la salida de su máximo líder religioso, contribuyó a la pérdida de claves fundamentales para la comprensión cabal y la orientación de las prácticas religiosas.

El hecho de que Andrés Poiarkov -quien recibiera el don por parte de Basilio Lubkov- hubiese quedado en el Uruguay, habría sido un elemento que ya anunciaba la decadencia de esta religión. Aunque la figura de Andrés Poiarkov estuviera claramente dentro de un linaje religioso fuera de discusión, su sacralidad está plenamente relacionada con el hecho de que Basilio Lubkov fuera quien determinara que él sería el guía espiritual de Nueva Israel para esta parte del mundo. El pasaje del don fue llevado a cabo públicamente, delante de los seguidores de Nueva Israel que quedaron en San Javier. Las opiniones sobre Andrés Poiarkov expresan, en general, mucho respeto hacia su persona. Poiarkov dejó salmos escritos y dirigió La Sabraña hasta la década de los '50. El murió de un infarto en Montevideo.

La historia de Andrés Poiarkov es muy interesante ya que él no vino al Uruguay con el grupo inicial de fundadores de la Colonia San Javier. Esa diferencia es fundamental: los colonos fundadores de San Javier fueron fuertemente interpelados por la Revolución de Octubre. No olvidemos, que parte de estos colonos volvieron a la ya oficialmente denominada URSS pensando que iban a poder desarrollar su religión con total libertad. Pero el recorrido de Andrés Poiarkov es bien diferente. Las narrativas de M.G.V. y N.L. son muy respetuosas de la versión dejada por la hija de Andrés Poiarkov, Valentina Poairkov de Diéguez. Andrés Poairkov era un soldado –por cierto, un capitán– del ejército zarista ("un ruso blanco"). Su relación con el gobierno soviético era de franca oposición:

> "Cuando empezó la revolución lo sorprende en el servicio militar. Poiarkov vino escapándose. Vino después que Lubkov. Él era de la religión en Rusia. Valentina Poiarkov de Diéguez vino más o menos a los 15 años. Era hija de Poiarkov y vino con otra familia. Eran rusos blancos… Poiarkov y señora se escaparon por la frontera. Valentina salió después y vino legalmente".

La narrativa de N.L. recoge en parte los artículos y entrevistas que dejó Valentina Poiarkov de Diéguez, hoy ya fallecida. En el año 1989, la hija de Poiarkov fue entrevistada por el historiador Tomás Sansón (1989). En esa entrevista, Valentina declara que su padre ya pertenecía en la tierra de los zares a la Comunidad Nueva Israel y que era asesor de Lubkov. Poiarkov y su familia vivían en una Colonia fundada por Lubkov. La última imagen de Valentina de su padre en Rusia es la siguiente:

> "Recuerdo cuando él salió por última vez que lo vi porque ya comenzó la revolución y lógicamente él tuvo que salir del lado donde vivíamos nosotros con mis abuelos. Yo tenía entonces 4 años y lo que recuerdo, el tren en el que partió, entre la nieve como una cinta negra y me lo llevó a mi padre para después de 10 años lo volví a ver en el Uruguay." (Sanson, 1989, p.1).

Siendo parte del ejército zarista, las simpatías de Andrés Poiarkov no se volcaban precisamente en favor de los nuevos dirigentes de la Revolución de Octubre. Evidentemente, esta situación iría a colaborar a la fragmentación interna de los habitantes de San Javier. Lubkov, y parte de los colonos, regresaban a la Rusia Soviética. Al mismo tiempo, el nuevo guía espiritual -Andrés Poiarkov- tenía un alineamiento claro con relación al bando zarista. Los sanjavierinos que apoyaban el proceso revolucionario iban en parte a distanciarse cada vez más de la Nueva Israel.

Según N.L., después de Andrés Poiarkov

> "...no había nadie, como ser, Gayvoronski, casaba parejas, les hablaba. El padre de Adela -Gregorio Sinchenko- se encargó de abrir y cerrar. Más o menos después de Gayvoronski, y después del padre de Adela, D. –mi hermana- queda con la llave de La Sabraña. Iban mucho Claudia Nikitin, Juan Litinov y K. Y K. sacó tantas cosas de ahí… A mi hermana, le pasa la llave L."

Pero ese "no había nadie" puede relativizarse. Después de Poiarkov, el linaje religioso comienza a problematizarse. Ya no existe una ceremonia pública de pasaje del don. La des-divinización de los guías espirituales de Nueva Israel es con todo relativizada, ya que Sinchenko o Gayvoronski eran apóstoles. De cualquier forma, N.L. no reconoce en ellos la relevancia de Poiarkov, para no hablar del propio Lubkov. Aquí se comienza a construir una suerte de derecho de posesión de La Sabraña, cuya legitimidad (relativa)

tiene su materialidad en la posesión de la llave del Templo. La llave permite justamente abrir y cerrar La Sabraña. N.L, guardiana de La Sabraña, no es una guía espiritual para nadie. Apenas toma cuenta de La Sabraña, la abre para hacer las reuniones, mostrar el interior de La Sabraña al público interesado. También intenta –aunque en un plano de igualdad con los otros– continuar con las ceremonias principales, y particularmente, ser la portavoz autorizada del grupo religioso, principalmente los 27 de julio, fecha del aniversario de la fundación de San Javier, y los 31 de mayo, fecha de la liberación de Basilio Lubkov de su prisión en Siberia –época del zarismo– en el año 1911. El liderazgo de N.L. es obviamente cuestionado. Ella es una persona conflictiva. C. y N. –dos firmes y viejas integrantes de Nueva Israel– dejaron de asistir a La Sabraña después de sus declaraciones en relación a la muerte de Vladimir (Valodia ou Volodia) Roslik. N.L. no es solamente profundamente anticomunista (en un sentido amplio del término). Ella –como tantos civiles uruguayos, hoy reciclados políticamente– colaboró con la última dictadura uruguaya, por lo menos en algunos capítulos que fueron extremamente relevantes –y traumáticos– en la constitución de la temporalidad sanjavierina. Para N.L., los militares nunca incomodaron a los integrantes de La Sabraña:

> "Al contrario, con los militares vivimos mejor, protegidos. Cuando me preguntaban sobre los militares, yo digo: acá no molestaron a nadie. Si molestaron a alguien por algo sería".

N.L. recuerda la militarización de la población y habla de su participación en el cierre del Instituto Máximo Gorki. El Instituto Máximo Gorki fue cerrado e invadido por el ejército en el año 1980. Los militares quemaron libros, ropas típicas que los rusos utilizaban para sus danzas. Destruyeron casi todo.

> "Yo que iba a la UTU (Universidad del Trabajo del Uruguay), nos obligaban a marcar el paso. El Comisario nos militarizaba. Esa gente, que iba de noche a estudiar, y a ciertas horas nos mandaban a marcar el paso. Cuando tomaron el Máximo Gorki, ahí comenzó a funcionar la UTU. Llamaron a una muchacha,… ¿cómo era el nombre? y a mí, nos llamaron de la autoridad –la policía creo–, y allí estábamos nosotras, en la cancela esperando. Nosotros éramos de la Comisión de la UTU, y por eso nos llamaron para pedir el local. Estaba el General... y otros".

A N.L le gustaba esa militarización y sobre todo, marcar el paso. Ella siente también que fue una actividad cívica ejemplar la de legitimar con su presencia la invasión del Instituto Máximo Gorki por parte de los militares. Pese a estos acontecimientos, varios sanjavierinos circulaban todavía entre el Instituto Máximo Gorki y La Sabraña. Las declaraciones que N.L. hiciera hace pocos años para la televisión en relación a la muerte de Vladimir Roslik fueron, sin duda, uno de los elementos prácticamente definitorios para arruinar la comunidad de participantes de La Sabraña. M.V.G., por ejemplo, para quien "el comunismo" y la política en general siempre fueron un freno para el buen desarrollo de la religión Nueva Israel desde los propios orígenes de San Javier, quedó profundamente disgustado por las últimas declaraciones de N.L. Esto contribuyó aún más para deslegitimar el liderazgo de N.L. Así, M. señala:

> "N.L. es nueva en La Sabraña... Siempre le preguntamos: mostranos fotos de antes. Y ella, mira para otro lado. Lo que pasa que N.L. no hace tanto que está en La Sabraña. Ella habla bien… tiene la llave, pero no sabe nada. Hasta pensé varias veces en reclamar la llave. Después de todo, también soy G. tengo más derecho…"

También Katia Kastarnov es contraria al liderazgo de N.L. Katia crítica a N.L:

> "Esas mujeres, como M., y otras mujeres dejamos de ir porque la que tiene la llave de La Sabraña es N.L. Y cuando vino el periodista de Montevideo y le preguntó qué opinaba de Vladimir Roslik, y tuvo el atrevimiento que dentro de "La Sabraña" habló de Roslik dijo que 'si lo habían matado, por algo habría sido' ".

Mientras, N.L. trata de sustentar el derecho de posesión de la llave de La Sabraña. Ahora, N.L., está tratando de recomponer las relaciones con las personas ofendidas por sus declaraciones. Esta situación es extremadamente compleja. Su actual aislamiento parece prenunciar el fin de su liderazgo. Con todo, reclamar el derecho a la posesión de la llave de La Sabraña resulta también complicado, ya que no existen herederos religiosos legítimos –y públicamente legitimados– para dar cuenta de La Sabraña. Por otra parte, La Sabraña no es apenas un templo religioso. Es también un archivo. Y, en San Javier, hay problemas con los archivos.

## Don, tiempo y transmisión

El don en la Nueva Israel era -y todavía es, en las narrativas de los seguidores de esta corriente religiosa- la transmisión espiritual. Indistintamente hacen referencia al don, al poder espiritual, y a la transmisión del poder espiritual. Esa transmisión espiritual era llevada a cabo por la figura principal de Nueva Israel –el líder máximo– que designaba su sucesor. Mokschin, por ejemplo, según las narrativas de los integrantes de Nueva Israel, habría visto las cualidades de Basilio Lubkov, transmitiéndole así el don, así como Basilio Lubkov habría visto en Andrés Poiarkov las características para que la transmisión espiritual tuviese lugar en su figura y continuase el linaje de Nueva Israel. Es de destacar que la transmisión en uno y otro caso poseen diferencias importantes. Mokschin, remitiéndonos a las narrativas de los integrantes de Nueva Israel vio en Lubkov un predestinado, un iluminado que podría continuar la dura tarea de conducir este grupo religioso.

La transmisión era evidentemente masculina y, por lo menos, en el caso de la transmisión de Mokschin a Lubkov y de Lubkov para Andrés Poiarkov, de carácter público. Por cierto, en el caso de la transmisión de Mokschin a Lubkov, tenemos hasta el testimonio silencioso de Maximin Laurentivich, apóstol que habría presenciado la transmisión espiritual de uno para otro, como indica el cartel cerca de la tumba de Laurentivich, colocado por los seguidores de Nueva Israel en la propia Colonia San Javier. La transmisión de Lubkov para Andrés Poiarkov, fue también llevada a cabo públicamente según cuenta N.L. y otros integrantes de Nueva Israel. Sin embargo, las diferencias se vuelven evidentes. Mokschin transmitió efectivamente el don para Basilio Lubkov. Esto significa que el carisma pasa de Mokschin a Lubkov, anunciando así un nuevo tiempo. El don que recibe Lubkov también en otro tiempo –un tiempo diferido– tendrá que ser pasado a su sucesor. Evoca así una temporalidad diferida propia del don y contra-don, si pensamos la visión maussiana del don (Mauss, 1950) desde el perspectivismo deconstructivo (Derrida, 1995). Pero quedémonos mientras tanto con la imagen de esas dos transmisiones. Hay, entre una y otra, como decíamos, varios elementos que las diferencian. El don –el carisma– se concentra en una persona y solamente es transmitido para otra (el caso de Mokschin y Lubkov). Ahora bien, en el caso del pasaje del don o carisma de Lubkov a Andrés Poiarkov, el mismo carisma

se duplica porque él ya está en situación de riesgo. Recordemos que, según Weber, (1983)

> "El carisma conoce solamente determinantes internas y límites propios. El portador del carisma abraza el cometido que le ha sido asignado y exige obediencia y adhesión en virtud de su misión. El éxito decide sobre ello. Si las personas entre las cuales se siente enviado no reconocen su misión, su exigencia se malogra."(Weber, 1983, p. 848).

Lubkov deja la Colonia San Javier en el año 1926 para volver a la URSS. Las motivaciones ingresan en las múltiples y conflictivas narrativas de los sanjavierinos. Y, por cierto, ellas tienen como telón de fondo –o producen– un conjunto de fragmentaciones que afectan justamente al sujeto carismático: Basilio Lubkov. Si "…la situación de la autoridad carismática es por su misma naturaleza inestable" (Weber, 1983, p. 850), ese carisma debe ser probado en el sentido que los sujetos que dan crédito a la autoridad carismática sean favorecidos (Ibidem). Y esa situación favorable, que marca el acierto en confiar en el carisma, en el sujeto portador del mismo, esa suerte, se encontraría lejos de la fragmentación. En la transmisión espiritual de Basilio Lubkov a Poiarkov, tenemos una situación crítica y una ambivalencia: el carisma se duplica, ya que por una parte, Basilio Lubkov continúa siendo el portador del carisma y se va con él, y por otra, Andrés Poiarkov queda en San Javier, en Uruguay, siendo él también portador del carisma. La temporalidad del carisma se pluraliza y, potencialmente, el linaje también. Basilio Lubkov vuelve a la URSS con una parte de sus fieles, y espera encontrarse con aquellos sanjavierinos que aún lo siguen, quedando éstos, de forma temporal, en la Colonia. Nuevamente de acuerdo con Weber, debemos considerar que una de las formas de objetivación del carisma se constituye a través de su transferencia (Weber, 1983, p. 869). Dicha transferencia no está en relación a una libre elección y sí al reconocimiento:

> "Por lo pronto, como se trata del carisma no puede hablarse de una libre "elección" del sucesor, sino sólo de un "reconocimiento" de que existe el carisma en el pretendiente a la sucesión. Consiguientemente, debe guardarse la epifanía de un sucesor que se muestre personalmente cualificado para ello o de un profeta o representante sobre la tierra." (Weber, 1983, p. 858).

En el caso de Lubkov, existe el reconocimiento del sucesor que recae sobre Andrés Poiarkov. Entre tanto, la espera del reencuentro con el grupo de adeptos que viajaría mas tarde para la URSS, el hecho de aguardar la llegada de éstos después de haberse instalado en aquel país, impide la transferencia completa de carisma. Lubkov continúa siendo la autoridad carismática, el detentor del don. Y la temporalidad que exige la sucesión no es continuada de forma clásica, ya que la mera posibilidad del reencuentro disminuye el carisma de Andrés Poiarkov.

## Don y tiempo

La relación entre la temporalidad y el don, constituye por sí misma un elemento fundamental. Sabemos desde el Ensayo sobre el don (Mauss, 1950) que el tiempo es un elemento esencial de los procesos circulares de don y contra-don. Derrida, (1995) en un análisis que justamente trata de la temática del tiempo y el don, comentando la obra de Mauss, escribe:

> "el don no es un don, no da sino en la medida en que (da) el tiempo. La diferencia entre un don y cualquier otra operación de intercambio puro y simple es que el don da (el) tiempo. Allí donde hay don, hay tiempo. Lo que ello da, el don, es el tiempo, pero ese don del tiempo es asimismo una petición de tiempo. Es preciso que la cosa no sea restituida inmediatamente ni al instante." (Derrida, 1995, p. 47).

Si el don da el tiempo, en un acto de diferir el tiempo, y esta situación de restitución del don no puede ser inmediata, el tema es que también esa construcción de la temporalidad no depende del portador del carisma en cuestión:

> "Dado que el tiempo no pertenece a nadie, no se puede ya ni tomarlo ni darlo. El tiempo se anuncia ya como aquello que desbarata esa distinción entre tomar y dar y, por consiguiente, también entre recibir y dar" (Derrida, 1995, p. 13).

Por lo tanto, la transmisión del carisma como don, que tiene que ser retransmitido a otro, se basa en una tradición de pasar el carisma y un estilo de dar el tiempo. Precisamente, en ese sentido, como señala Derrida, "El don en sí mismo -no nos atrevemos a decir el don en sí- no se confundirá nunca con la presencia de su fenómeno." (Derrida, 1995, p. 37). Entonces, si el tempo no pertenece a nadie (Derrida, 1995, p. 13) y el don no puede ser

confundido con la propia dimensión fenoménica y fáctica del don, es porque esa temporalidad, ese dar el tiempo, está ligado a una tradición. Esa tradición es transformada cuando se produce la fragmentación espacial y temporal de la salida de Lubkov de San Javier, el regreso a la URSS y la aceptación de Poiarkov del carisma. La propia escisión de la Comunidad Nueva Israel habría afectado -en el sentido de fragmentación- esta tradición. El fracaso de Lubkov en la URSS, su muerte aparentemente trágica en ese lugar del mundo, hizo que el linaje religioso de la Nueva Israel comenzase a cambiar radicalmente. De hecho, Andrés Poiarkov no transmitió el carisma a nadie, y éste quedó esparcido de forma frágil entre algunos apóstoles, perdiendo finalmente todas sus características. Así, las guardianas actuales de La Sabraña –templo principal de la Comunidad Nueva Israel en San Javier– son mujeres y no reclaman para sí nada parecido a una autoridad carismática, así como nadie reconoce ningún carisma en ellas, y menos todavía la capacidad de transmitirlo. Tal como reflexiona Hervieu-Léger:

> "En el origen de toda creencia religiosa existe –como hemos visto– la creencia en la continuidad del linaje de creyentes. Esta continuidad trasciende la historia. Se atestigua y se manifiesta en el acto, esencialmente religioso, de hacer memoria (anamnesis) de ese pasado que da sentido al presente y que contiene el futuro." (Hervieu-Leger, 2005, p. 204).

Pero la continuidad del linaje de creyentes, para el caso de la Nueva Israel, se encuentra problematizada una vez que la sucesión del carisma finalizó. La temporalidad del don, también. Los integrantes de Nueva Israel pueden ciertamente recordar los orígenes del linaje religioso y traer esas memorias para el presente. Sus narrativas muestran esas actualizaciones constantemente. Ellas están inscriptas en un linaje religioso que tiene un límite fundamental en la salida de Basilio Lubkov de San Javier. El tiempo posterior a la salida de Lubkov –inclusive la sucesión de Andrés Poiarkov– es siempre narrada bajo la figura de la decadencia de esta religión. Una religión pues, que no cree en la continuidad y en el futuro de su propio linaje religioso, pero que, al mismo tiempo, no quiere morir. No hay posibilidad ni autoridad para transmitir el carisma. No va a existir –dicen ellos– transmisión espiritual. Inclusive diciendo esto y viviendo paradójicamente la muerte de su religión, los integrantes de la Nueva Israel

continúan reuniéndose y esperan que las nuevas generaciones se interesen en continuar con esta tradición religiosa. Porque, evidentemente, un linaje religioso no depende solamente de las autoridades religiosas en cuestión. Los integrantes de Nueva Israel reclaman ser parte del linaje religioso de Nueva Israel que dio orígenes a San Javier, y tratan de llevar adelante sus reuniones y continuar con sus creencias. Tal vez sea una religión en agonía, sin dudas, pero al mismo tiempo y en la temporalidad de dar el tiempo, ella es uno de los lugares más importantes de producción de sentido y de memorias en esta Colonia de inmigrantes.

Para finalizar este trayecto etnográfico, sería tal vez conveniente subrayar que la poética de la finitud, puede encontrarse en lugares pequeños y remotos del mundo. Así, el linaje de producción antropológica resulta también parte de esa poética de la finitud que viene de otros y otros. Lejos de la fosilización de la actual obsesión por la memoria, el patrimonio y la conservación, aspiramos –por cierto sin mucha convicción– a que estas escrituras puedan interpelar estas apuestas tanáticas propias de una Alta Modernidad que trata continuamente de significar el mundo, gestando más y más creencias en la medida que el espacio de significación mundana crea –otra paradoja– sus aristas, sus límites y sus abismos insondables.

## Bibliografía


BAJTÍN, Mijaíl M. (2002). *Estética de la creación verbal.* Buenos Aires: Siglo XXI.

BENJAMIN, Walter (2007). *Libro de los pasajes.* Madrid: Akal.

________________________(1994). *Discursos interrumpidos.* Barcelona: Planeta-Agostini.

CERTEAU, Michel de (2006). *La debilidad de creer.* Buenos Aires: Katz.

CLIFFORD, James (1999). *Itinerarios transculturales.* Barcelona: Gedisa.

________________________(1995). *Dilemas de la cultura.* Barcelona: Gedisa.

CLIFFORD, James & MARCUS, George (Eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

DERRIDA, Jacques (1995). *Dar (el) tiempo. La moneda falsa.* Barcelona: Paidós.

DESROCHE, Henri. (1985). *Sociologia da esperança.* São Paulo: Paulinas.

GUIGOU, L. Nicolás (2008). *Religião e produção do outro: mitologias, memórias e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias russas no Uruguai.* Porto Alegre: Tesis de Doctorado en Antropología Social, Programa de Posgraduación en Antropología Social, UFRGS, Brasil. En http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/14948

____________________(2008). Religión, memoria y mitos: las artes de narrar en la construcción de identidades. En Romero, Sonnia (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural.* Montevideo: Dpto. de Antropología Social y Cultural-NORDAN.

____________________ (2006). ¿Cómo hacer una cartografía del tiempo y la memoria? En: ROMERO, Sonnia (Comp.) *Anuario de Antropología Social y Cultural,* Montevideo: Nordan. En http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2006/art06_08.pdf

____________________(2006). Diseño de la etnografía y etnografía del diseño. *Revista de Antropología Experimental,* Sevilla, Nº 6. Universidad de Jaén. En http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2006/guigou06.pdf

HALBWACHS, Maurice (2006). *A memória coletiva.* São Paulo: Centauro.

____________________ (1941). *La topographie légendaire des Evangiles in Terre Sainte. Étude de mémoire collective.* Paris: PUF.

HERVIEU-LÉGER, Danièle (2005). *La religión, hilo de la memoria.* Barcelona: Herder.

____________________(1999). *Le Pélerin et le converti. La religion en mouvement.* Paris: Flammarion.

____________________(1997). Croire en modernité: au-delà de la problématique des champs religieux et politiques. En Patrick, Michel. *Religion et Démocratie. Nouveaux enjeux, nouvelles approches.* Paris: Albin Michel.

____________________(1993). *La religion pour mémoire.* Paris: Éd. du Cerf.

HOBSBAWM, E. (1993). Historia del siglo XX. Buenos Aires: Crítica.

HOBSBAWM E. J. y RANGER, T.O. (eds) (1993) *The invention of tradition.* Cambridge :Cambridge University Press.

LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista.* Buenos Aires: FCE.

LATOUR, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été moderns.* Paris: La Découverte.

LEVI-STRAUSS, Claude (1991). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En *Sociología y antropología.* Madrid: Tecnos.

______________________________(1981). Conclusiones. En Lévi-Strauss, Claude. *La identidad.* Barcelona: Pretil.

MAUSS, Marcel (1950). Essai sur le don. En *Sociologie et Anthropologie.* Paris: P.U.F.

PI HUGARTE, Renzo (1997). Trasnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguay. ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto Steil. *Globalização e religião.* Petrópolis: Vozes

_________________________ (1996). *La secta rusa Nova Israilskaia Obchina.* Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciências de la Educación, UDELAR. Presentado a la RBA, Bahía.

RICOEUR, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

________________(1999). *Historia y narratividad.* Barcelona: Paidós.

SANSON, Tomas (1989). Entrevista a Valentina Poiarkov de Diéguez. San Javier: Inédito.

SAPIELKIN, Nikolai (2003). *Los uruguayos-rusos.* San Javier.

TAUSSIG, Michael (1995). *Un gigante en convulsiones.* Barcelona: Gedisa.

___________________(1993). *Mimesis and Alterity: a particular history of the senses.* London: Routledge.

WEBER, Max (1983). *Economía y sociedad.* México D.F: FCE.

WEBER, Max (1967). *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* São Paulo: Pionera.

# V
# QUINTA PARTE
## *Religión y medio ambiente*

# 14. Religión y cambio climático: incidencia de lo religioso en las representaciones del medio ambiente

Cristián Parker G.

Resumen:
La conciencia medioambiental está creciendo desde las últimas décadas del siglo XX, pero estamos ante una situación particularmente interesante y desafiante dado que el cambio climático está impactando de manera inusitada al planeta. En efecto, el cambio climático producido por el calentamiento global de la tierra, está afectando la vida y a todas las sociedades
Por ello parece particularmente interesante analizar qué sucede en la mentalidad de estudiantes secundarios y universitarios vinculados con el medio ambiente y el cambio climático y cómo la religión incide en ello.
En este articulo se analizará el conjunto de representaciones colectivas que tienen los estudiantes chilenos, su visión de la relación hombre naturaleza-medioambiente, y la racionalidad subyacente mediada por su visión de las ciencias. Finalmente se analizara el cómo y de qué forma la religión es un factor que influye en esa conciencia medioambiental.

## Religião e mudança climática: incidência do religioso nas representações do meio ambiente

Resumo:
A consciência ambiental está crescendo desde as últimas décadas do século XX, mas estamos ante uma situação particularmente interessante e desafiadora dado que a mudança climática está impactando de maneira inusitada o planeta. Em efeito, a mudança climática produzida pelo aquecimento global da terra, está afetando a vida e todas as sociedades.
Assim, parece particularmente interessante analisar o que ocorre na mentalidade dos estudantes do ensino médio e superior vinculados com o meio ambiente e com a mudança climática e como a religião influencia essa mentalidade.
Neste artigo se analisará o conjunto de representações coletivas que tem os estudantes chilenos, sua visão da relação homem natureza-meio ambiente, e a racionalidade subjacente mediada pela sua visão das ciências. Finalmente, se analisará como e de que forma a religião é um fator que influência nessa consciência ambiental.

La conciencia medioambiental está creciendo desde las últimas décadas del siglo XX, pero estamos ante una situación particularmente interesante y desafiante dado que el cambio climático está impactando de manera inusitada al planeta. En efecto, el cambio climático producido por el calentamiento global[108] de la tierra, está afectando la vida en el planeta, produciendo intensas lluvias y tormentas en algunas regiones y sequías y desertificación en otras, afectando la agricultura y la salud y variando ecosistemas, recursos hídricos y costas. El Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, sigla en inglés), fundado en 1988 por la Organización Meteorológica Mundial y el Programa de la Naciones Unidas para el Medio Ambiente ha producido una serie de informes de evaluación (en 1990, 1995, 2001 y en 2007) analizando información científica y evaluando consecuencias medioambientales y socioeconómicas (este grupo ganó el Nóbel en 2007; ver IPCC, 2007). Por su parte, el Informe del PNUD de 2007 está dedicado a la temática: "Informe sobre Desarrollo Humano 2007-2008. La lucha contra el cambio climático: Solidaridad frente a un mundo dividido" (PNUD, 2007) y hace un detallado y amplio análisis de las consecuencias sociales y económicas del cambio climático, estableciendo la relación entre cambio climático y desarrollo humano, analizando el riesgo y la vulnerabilidad en un mundo desigual y generando un conjunto de propuestas para contribuir a mitigar el impacto de estos cambios e insta a adoptar medidas de cooperación para adaptarse a estas nuevas situaciones.

Por ello parece particularmente interesante analizar qué sucede en la mentalidad de la gente con aspectos vinculados con el medio ambiente y el cambio climático y cómo incide en ello la religión.

En la parte primera haremos un análisis acerca del conjunto de representaciones colectivas que tienen los estudiantes universitarios y secundarios chilenos, su visión de la relación hombre naturaleza-medioambiente, y la racionalidad subyacente mediada por su visión de las ciencias, precisando el grado de conciencia crítica que tienen hacia dichas realidades. En las

[108] Para el presente trabajo nos hemos basado en el resultado de varios proyectos de investigación desarrollados por el autor con el financiamiento del Fondo Nacional de Ciencia y Tecnología de Chile FONDECYT institución a la cual agrademos su apoyo.

partes siguientes analizaremos cómo y de qué forma la religión es un factor que influye en la conciencia medioambiental.

## Estudiantes chilenos: creciente conciencia medioambiental

Cuando hablamos de conciencia medioambiental debemos entender que nos referimos a la forma como se concibe en la mentalidad popular –en este caso en el discurso operante de estudiantes secundarios y universitarios chilenos[109]– la relación de los hombres con la naturaleza. Esta relación está mediada por las visiones de ciencia (conocimiento de la naturaleza) y de tecnología (medios para la transformación de la naturaleza). La pregunta es entonces ¿cómo están relacionadas las visiones de ciencia y tecnología de los estudiantes con su visión de la propia naturaleza y de la relación del hombre con ella? ¿Cómo se construyen las perspectivas acerca de medio ambiente, del cambio climático y del desarrollo sustentable, si es que existen, en este discurso?

Como hemos dicho el tema ecológico está creciendo como preocupación en el mundo a medida que se agravan los problemas medioambientales en el planeta tierra y especialmente a medida que el cambio climático provoca impactos visibles en varias áreas de la sociedad local y global.

El desarrollo acelerado de la ciencia y la tecnología más allá de los formidables adelantos que han significado para la humanidad, ha gatillado problemas de orden ecológico que han impactado la vida cotidiana en los inicios del XXI Siglo (Gil-Pérez, Vilches, González 2002). El equilibrio ecológico general ha sido violado y el hombre tiene que enfrentar ahora la emergencia de procesos inesperados en la naturaleza, incluso el fracaso de su propio poder reproductor natural. Consecuentemente, la comunidad internacional ha estado asumiendo serios compromisos públicos que ponen el énfasis en la necesidad de impulsar los programas del ambiente, el desarrollo sustentable y la educación medioambiental (Solbes, Vilches, 2004).

[109] Basamos nuestra información en tres investigaciones apoyadas por FONECYT en Chile entre los años 2004 y 2011: Ref: Fondecyt N°1070172; Fondecyt N° 1040261 y Fondecyt N° 1090797. Ver también, Parker 2008ª y Parker 2008b.

En este contexto se solicitó a los estudiantes chilenos que manifestaran sus opciones frente al siguiente dilema: los "seres humanos deben dominar la naturaleza" o los "seres humanos deben coexistir con la naturaleza". La primera actitud ilustrada, dualista, antropocéntrica y racionalista, considera a los seres humanos en una posición particular, al sujeto se le ubica fuera de la naturaleza y a ésta se la concibe en forma totalmente *objetivista*. Esta exterioridad natural se la concibe como una realidad que provee de recursos al hombre y éste tiene el derecho y el deber de explotar la naturaleza a su antojo, imponiendo sus decisiones y acciones sobre ella.

La segunda visión subyacente a la expresión "coexistir con la naturaleza", tiene que ver con una mirada más holística, ya que considera a los seres humanos como seres vivientes en el contexto de ecosistemas complejos. Los humanos forman parte del planeta viviente y son elementos vivientes en una biosfera global unificada. Por ello se trata de seres que están llamados a vivir y reproducirse en el contexto eco-sistémico de sus entornos y por ello están llamados a vivir en armonía con la naturaleza y el ambiente.

**Tabla Nº 1: Los humanos deben dominar o coexistir con la naturaleza:**

| | Dominar | | Coexistir | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | ++ | +- | -+ | ++ | |
| Estudio Universitarios 2005 N= 6219 | 4,7 | 9,7 | 20,0 | 65,6 | 100,0 |
| Estudio Universitarios 2008 N= 421 | 3,8 | 7,4 | 13,3 | 75,4 | 100,0 |
| Estudio Secundarios 2008 N= 1598 | 12,1 | 18,0 | 21,4 | 48,3 | 100,0 |
| Estudio Universitarios 2010 N= 1318 | 1,4 | 4,0 | 21,1 | 73,5 | 100,0 |
| **Sumatorias** | | | | | |
| Universitarios: 2005 | 14,4 | | | 85,6 | 100,0 |
| Universitarios: 2008 | 11,2 | | | 88,7 | 100,0 |
| Secundarios: 2008 | 30,1 | | | 69,7 | 100,0 |
| Universitarios: 2010 | 5,4 | | | 94,6 | 100,0 |

Fuentes: Investigación Fondecyt Nº 1040261, 2005; Investigación Fondecyt Nº 1070172, 2008, e Investigación Fondecyt Nº 1090797, 2010, por el autor.

En investigaciones empíricas en estudiantes secundarios y universitarios en Chile (ver Tabla N°1) [110], en el año 2005, un

[110] La Encuestas a Universitarios 2005, se aplicó a una muestra representativa de la totalidad de los estudiantes universitarios de las principales universidades

85,6% de universitarios respondió que los seres humanos deben coexistir con la naturaleza y no "dominarla". A fines del año 2008 los universitarios en un 88,7% respondieron que se debe "coexistir con la naturaleza" y los secundarios en un porcentaje alto pero un poco menor: 69,7%. A fines del año 2010 los universitarios respondieron en un 94,6% en forma positiva a esta afirmación.

Las respuestas de los estudiantes en el año 2005; 2008 y 2010 son claras; una mayoría aplastante apoya la idea que la humanidad debe coexistir con la naturaleza, y que no debe dominarla.

**Tabla Nº 2: Los seres humanos deben ¿dominar o coexistir con la naturaleza? Estudio: (World Value Survey: Chile, 1996 y 2000).**

| Año del estudio WVS | Edad | Hombres deben dominar Naturaleza | Hombres deben coexistir con Naturaleza |
|---|---|---|---|
| 1996 | Total | 13,6 | 86,4 |
| | 15-29 | 12,0 | 88,0 |
| | 30-49 | 13,6 | 86,4 |
| | 50 y+ | 15,4 | 64,6 |
| 2000 | Total | 8,3 | 91,7 |
| | 15-29 | 9,1 | 90,9 |
| | 30-49 | 8,3 | 91,7 |
| | 50 y+ | 7,7 | 92,3 |

Fuente: WVS, Chile, 1996 y 2000. http://www.worldvaluessurvey.org/.
Datos procesados por el autor.

Podría considerarse la visión de estudiantes universitarios de 2005; 2008 y 2010, y secundarios de 2008, favorable a coexistir en armonía con la naturaleza, como un hecho aislado y circunstancial, pero no es así. Los datos que nos entrega el World Value Survey en sus encuestas en Chile, relativos a población general (ver Tabla Nº2), nos arrojan un panorama sorprendente: tanto en la encuesta de 1996 como en la de 2000, los jóvenes

chilenas; 25 universidades del Consejo de Rectores, (N= 6219); Universitarios de 2008, a una muestra representativa de tres de las cuatro universidades top del ranking de universidades chilenas: la U de Chile, U. de Concepción y U. de Santiago, (N=421) y la de Secundarios, 2008, a una muestra representativa de estudiante secundarios de diferente género que cursan 3º año de enseñanza media durante el año 2008 en sectores urbanos de cuatro regiones de Chile: Metropolitana, Coquimbo, O'Higgins, Bio-Bio, (N=1598). La Encuesta a Universitarios de 2010, se aplicó a una muestra representativa de los estudiantes universitarios de 25 universidades del Consejo de Rectores (N=1318). Todas muestras aleatorias, estratificadas y por etapas con márgenes de error de 5%.

entre 15 y 29 años están de acuerdo con esa misma afirmación en un 88 y un 90,9% respectivamente. Esto es, cifras igual o levemente más elevadas que la de nuestros universitarios. De paso resulta interesante que la conciencia ecológica reflejada en la frase parece haber crecido entre los adultos mayores de 30 años entre 1996 y 2000, siendo este fenómeno más acentuado en los mayores de 50 años: de 64,6% a 92,3%. Los jóvenes universitarios de nuestro estudio no tienen mayor conciencia ecológica, desde este punto de vista, que la población general encuestada en esas oportunidades. Incluso es digno mencionar que los estudiantes secundarios de 2008 parecen tener menor conciencia que la evidenciada por el estudio del WVS.

La comparación de los datos que arrojan nuestros estudios con los datos de los jóvenes entre 15 y 29 años que han tenido formación superior (técnica superior o universitaria) que entrega el estudio mundial de valores (Tabla Nº 3) nos indica que los estudiantes universitarios chilenos parecen no ser ninguna excepción a la tendencia mundial allí observada.

**Tabla Nº 3: Los Seres Humanos deben Coexistir con la Naturaleza: (Sólo personas entre 15 y 29 años con estudios superiores, WVS)**

| | | | |
|---|---|---|---|
| Suecia (1999) | 100,0 | Turquía (1996) | 92,2 |
| Nueva Zelanda (1998) | 97,8 | Perú (2001) | 90,3 |
| Republica de Corea (2001) | 97,3 | Bosnia-Herzegovina (2001) | 90,2 |
| Hungría (1998) | 97,3 | España (2000) | 89,7 |
| Rep. Dominicana (1996) | 97,1 | Argentina (1999) | 89,3 |
| Japón (2000) | 95,7 | Estados Unidos (1999) | 86,2 |
| Brasil (1997) | 95,6 | India (2001) | 86,1 |
| Noruega (1996) | 95,2 | México (2000) | 85,7 |
| Canadá (2000) | 95,2 | Fed. Rusa (1995) | 81,1 |
| El Salvador (1999) | 95,0 | Bangladesh (2002) | 80,7 |
| Uruguay (1996) | 94,9 | Venezuela (1996) | 79,3 |
| Alemania (1997) | 94,2 | Sudáfrica (2001) | 69,7 |
| Puerto Rico (2001) | 94,1 | Viet Nam (2001) | 65,0 |
| Kirguistán (2003) | 93,6 | Uganda (2001) | 64,7 |
| Ucrania (1996) | 93,3 | Tanzania (2001) | 62,5 |
| Chile (2000) | 93,3 | Pakistán (1997) | 55,6 |
| Australia (1995) | 92,8 | Jordania (2001) | 50,9 |
| Rep. Checa (1998) | 92,7 | Nigeria (1995) | 50,8 |
| Bielorrusia (1996) | 92,4 | Filipinas (2001) | 50,3 |
| China (2001) | 92,3 | Arabia Saudita (2003) | 42,1 |

Fuente: WVS, Tabulación del autor. Entre paréntesis el año de la encuesta.

Nótese que sólo en países como Pakistán, Jordania, Nigeria, Filipinas y Arabia Saudita la tendencia a una visión de armonización hombre-naturaleza esta por debajo del 56%.

Pareciera que se ha desarrollado durante estos años, en las culturas de naciones tan diversas y de horizontes civilizatorios tan distantes como Suecia, Corea, Brasil, Kirguistán, República Dominicana, Turquía, EEUU, Japón, China, Rusia, Sudáfrica, etc. un trasfondo de preocupación por los temas de la naturaleza.

Dado este trasfondo de un código cultural con visión potencialmente ecológica podría esperarse encontrar las razones del porqué muchos estudiantes perciben que las tecnologías son dañinas para la naturaleza. Esta apreciación acerca del rol jugado por la tecnología respecto a la naturaleza se da, sin embargo, sobre el trasfondo de una actitud mayoritariamente positiva y favorable hacia la tecnología misma. De hecho la visión negativa de la tecnología se relaciona con la percepción de que es una manera de perjudicar a la naturaleza.

Los datos nos indican que aquéllos que declaran que el hombre debe dominar la naturaleza tienden a ver la tecnología como una acción de transformación positiva de la naturaleza. Al contrario la visión que afirma que el hombre debe coexistir con la naturaleza tiende a ver a la tecnología como un peligro para la naturaleza.

La preocupación ecológica, junto con una tácita opción favorable al desarrollo sustentable, se hace evidente en la manera cómo los estudiantes ven el futuro del país.

Se les preguntó a los estudiantes universitarios, en los estudios de años 2005 y 2010, cómo veían el futuro de país. El problema principal en el futuro del país será, según el discurso mayoritario de los estudiantes: la polución. El país estará "pensando en el futuro" (73% y 71% en cada año) y tendrá un sistema científico altamente desarrollado (81% y 88% en cada año), pero una mayoría prevé que habrán problemas ecológicos y la convivencia social se deshumanizará. En 2010 los universitarios reafirmaban que uno de los principales problemas futuros del país, junto a la creciente deshumanización (67%), será la contaminación (63%) y la creciente desigualdad (55%).

Los Secundarios en 2008 respondían que el país estará en el futuro con "más desarrollo tecnológico" (81,5%) y con más desarrollo científico (79,2%) pero ciertamente más "contaminado" (un 56,5%).

En la investigación a estudiantes universitarios de 2008 se preguntó si los avances científicos y tecnológicos producían ventajas o desventajas en variados ámbitos de la vida natural y social (Tabla Nº 4) y las respuestas fueron:

**Tabla Nº 4: El progreso científico y tecnológico tiene impacto positivo en: (Estudio universitarios 2008)**

| Ventajas | |
|---|---|
| Hacer frente a enfermedades y epidemias | 89,3 |
| Desarrollo Económico | 85,2 |
| Alimentos y producción agrícola | 67,6 |
| Calidad de Vida | 63,9 |
| Seguridad y protección de la vida humana | 56,8 |
| Conservación del Medio Ambiente y de la Naturaleza | 28,6 |
| Generación de puestos de trabajo | 26,4 |
| Mejora de relaciones interpersonales | 15,8 |

Fuente: Investigación Fondecyt Nº1070172; Estudiantes Universitarios, 2008; N=421. Sólo se consigna "ventajas".

Es claro que se evalúa positivamente el impacto de los progresos científico-tecnológicos en la medicina, la economía y la agricultura. Un poco menos, aunque de todas maneras bastante positiva, en calidad de vida y seguridad humana. Y se aprecia bastante deficitario ese impacto en materia de relaciones humanas, generación de empleos y en conservación del medio ambiente y de la naturaleza.

En general, las condiciones de desarrollo de la tecnología, aunque son vistas en forma positiva por la mayoría de los estudiantes, no están exentas de crítica, dado que hay un trasfondo de evaluación ética, humanista y ecológica relativa a los impactos futuros de ellas. El discurso de una mayoría de los estudiantes, como veremos, está dando énfasis a que el desarrollo de tecnologías, sin el control humano, puede tener un impacto negativo en la naturaleza e incluso en la evolución de la sociedad humana.

Un análisis amplio de los resultados de la investigación (Parker 2008a y Parker 2008b) nos permite afirmar, que existe una visión general y mayoritaria favorable hacia las ciencias y la tecnología pero se da también una apreciación crítica de ellas, que está inspirada en una valoración ética. Digamos que en general hay un trasfondo ético en el juicio de los universitarios: una mayoría impresionante de los estudiantes (91% en 2005; 85% en 2008;

88% en 2010) afirman que están de acuerdo con la frase: "El adecuado manejo ético y político de la invención científica permite grandes logros y avances para la humanidad".

De ese porcentaje total de los estudiantes que concuerda con esta afirmación: un 44% en 2005; 39% en 2008 y 34% en 2010 declara estar "plenamente de acuerdo" y un 47% en 2005; 46% en 2008 y 54% en 2010 afirma estar "de acuerdo" con ella.

La visión humanista y ética de la ciencia y tecnología es mayor en las mujeres. En relación a la tecnología las mujeres perciben que ella se entreteje con una realidad deshumanizada y su rechazo es producto de la falta de proximidad con esta área, que se ve (tanto por mujeres y como por hombres) como un área de preferencia masculina. Los estudiantes de sexo masculino, por otro lado, tienden a apoyar a la tecnología por su impacto positivo en el progreso humano y el entorno, a condición de su correcto uso.

La importancia de la ética como factor gravitante en los juicios acerca de la tecno-ciencia contemporánea se ve corroborado cuando se indaga acerca de temas más específicos.

Un 89% (85% en 2008) de los universitarios en los estudios de 2005 y 2010, casi nueve sobre diez, con mayor énfasis (acuerdo pleno, 50%) o no (simple acuerdo, 39%) declara que la ética es una actitud y una reflexión que se está tornando progresivamente necesaria frente al avance de los progresos tecno-científicos de punta en las áreas de las biotecnologías (incluyendo la bioinformática) y la robótica. Esta visión es menos pronunciada para el caso de los estudiantes secundarios de 2008: sólo un 49,1% está "muy de acuerdo" o "de acuerdo" con que la ética se hace necesaria frente al avance de la biotecnología, la robótica y la bioinformática. Un 41,5% manifiesta una actitud neutra.

También los estudiantes tienen y manejan criterios ético-políticos (sistematizados o no) en su evaluación del uso de las tecnologías en el terreno de la biología (la vida) y en el ámbito militar (la seguridad y el desarrollo).

Finalmente hay que agregar que toda esta nueva conciencia de los jóvenes estudiantes respecto al cuidado y respeto del medioambiente, y respecto a las consecuencias ambiguas de la ciencia y la tecnología moderna en los ámbitos de la vida, la biología, la seguridad y el desarrollo –que deben ser evaluadas éticamente– van acompañadas de la idea de que son los

ciudadanos los que también deben tomar parte en las decisiones sobre ciencia, tecnología y medioambiente que los afecten.

Se pregunto si "los ciudadanos deberían desempeñar un papel más importante en las decisiones sobre ciencia y tecnología". De esta manera implícitamente se está preguntando acerca del grado de aceptación o rechazo de ***tecnocracias*** que puedan instalarse en el poder en una sociedad democrática.

Las respuestas de los universitarios en el estudio de 2008 y 2010 fueron: un 67%; y un 86%, está de acuerdo con la idea de que los ciudadanos deben participar y sólo un 8,2% y un 13%, en los estudios respectivos, está en "desacuerdo".

Los estudiantes parecen tener conciencia creciente de que la sociedad del futuro es la sociedad de la información, la sociedad del conocimiento y de que ellos están llamados a participar de una forma mas activa en la toma de decisiones que van a ir moldeando su futuro, incluyendo por cierto, una dimensión de sustentabilidad que no fuera formulada como tal sino que emerge de la preocupación que se tiene de que el futuro del país será mucho más "contaminado", lo que es visto como un problema.

## Religión y conciencia medio ambiental en los estudiantes

Frente a esta clara conciencia medioambiental de los estudiantes chilenos y las apreciaciones acerca de la ciencia, la tecnología y la ética en estos ámbitos, la pregunta que cabe hacerse es acerca del grado de influencia de la religión[111] en esta conciencia.

[111] Hablamos aquí del factor religioso refiriéndonos a las adhesiones religiosas de los estudiantes clasificadas en las siguientes categorías generales:
-Católicos: practicantes o no;
-Evangélicos: a todos los que se autoidentifican con alguna de las confesiones, iglesias o denominaciones que en Chile son mayoritariamente pentecostales;
-Protestantes: todos aquellos que se identifican con alguna de las Iglesias protestantes históricas, Luteranos, Reformados, Presbiterianos, Bautistas, Alianza Cristiana y Misionera, Bautistas, Anglicanos. etc.
-Testigos de Jehová, a los que se identifican a sí mismos con la Iglesia misionera y milenarista de la Watchtower Society.
-Mormones, a los adherentes de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días.

Nuestro análisis se centra en la principal pregunta que hemos escogido como indicador de cosmovisión orientada hacia la ecología y la naturaleza: si los hombres deben dominar o coexistir con la naturaleza. Los datos están tomados de los estudios del 2005, 2008 y 2010. Comenzamos primero con religión cruzado por la pregunta sobre la visión de la relación hombre-naturaleza.

**Tabla N° 5 Religión por Relación Hombre-Naturaleza según adhesión religiosa**

| Religión | Dominar | Coexistir | Total |
|---|---|---|---|
| Ateo, Agnóstico, No Creyente | 9,5 | 90,5 | 100 |
| Creyente Sin Religión | 5,1 | 94,9 | 100 |
| Católico | 16,4 | 83,6 | 100 |
| Evangélico/Protestante/otra | 4,2 | 95,8 | 100 |
| Promedio | 11,4 | 88,6 | 100 |

Fuente: Estudio Universitarios 2008.

Como observamos en el estudio de 2008, para el cual hemos reagrupado las categorías de afiliación religiosa (Tabla N°5), los católicos son los que proporcionalmente más afirman una visión antropocéntrica y dominadora de la naturaleza. En segundo lugar los ateos y no creyentes. En cambio los evangélicos son los que más adhieren a una visión que sostiene la armonía del hombre con la naturaleza.

A fin de realizar un análisis más fino hemos tomado los datos de 2005 y de 2010 (Tabla N° 6) porque el número muestral total nos permite desagregar la afiliación religiosa en todas las categorías que surgieron.

-Creyentes Sin Religión: es una categoría que incluye a todos aquellos jóvenes que espontáneamente se sienten creyentes -y eso quiere decir cristianos “a su manera”- pero que no quieren verse involucrados con identidades religiosas “fuertes” como “católico o evangélico o Mormón” dado que más bien tienen una espiritualidad propia y no adhieren a religiones institucionales. Hemos elaborado esta categoría ad hoc para nuestras investigaciones en Chile y la venimos replicando desde hace muchos años en nuestros estudios con sorprendentes resultado ya que hemos encontrado que sistemáticamente entre un cuarto y un tercio de los jóvenes se identifica con ella (y no quieren verse clasificados como “no creyentes”).
-Agnósticos o no creyentes: que no creen en Dios o en lo sobrenatural y tampoco adhieren a ninguna religión establecida.
-Ateo, aquí clasificamos a los que se identifican con filosofías sistemáticamente materialistas, nihilistas y/o anti-religiosas.
-Judío, a los adherentes de la fe judía
-Islam, a los adherentes del Islam.

**Tabla Nº 6: Opinión favorable de universitarios a que el ser humano coexista con la naturaleza según religión**

| **Religión** | **Estudio 2005** | **Estudio 2010** |
|---|---|---|
| Testigo de Jehová | 89,5 | 100,0 |
| Agnóstico, no creyente | 88,2 | 92,8 |
| Creyente sin religión | 88,0 | 95,5 |
| Católico a mi manera | 87,1 | 95,7 |
| Iglesia Mormona | 86,4 | 100,0 |
| Islam | 84,6 | 100,0 |
| Evangélica | 84,3 | 96,8 |
| Católica | 83,9 | 93,6 |
| Otra religión | 83,9 | 95,0 |
| Ateo | 82,2 | 94,4 |
| Protestante | 77,6 | 90,9 |
| Religión Judía | 52,3 | 33,0 |
| Media | 85,6 | 94,6 |

Fuentes: Estudio Universitarios 2005, N=5872; y Estudio Universitarios 2010, N=1246. En estudio de 2005 el Coef. de Contingencia tiene una alta significación, con un valor de: 0,1025; y significación estadística de 0.000; en el estudio 2010 éste tiene un valor de 0,192 y una significación estadística de 0,490

Los datos más consistentes y significativos son los que nos relacionan a protestantes y judíos en ambos estudios con una opinión no favorable a la ecología. Por el contrario los Testigos de Jehová aparecen en ambos estudios con una visión más ecológica.

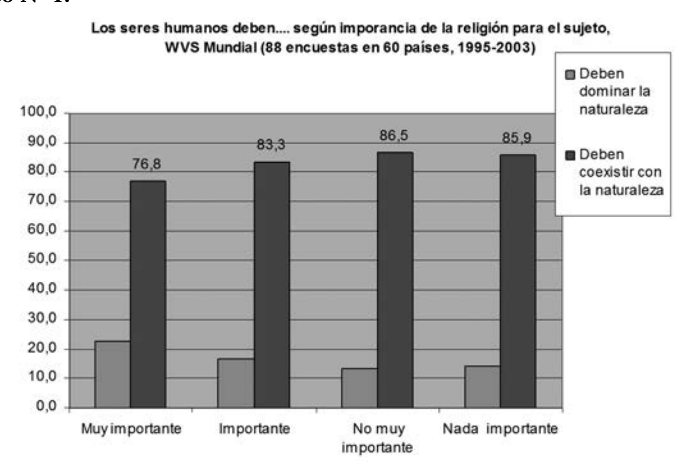
En el estudio de 2005 son los creyentes que no tienen afiliación religiosa, o que resisten una adhesión eclesial, “agnósticos”, “no creyentes” o “creyentes sin religión” los que manifiestan una visión de armonía con la naturaleza. Estos son personas que manifiestan cierto inconformismo con las instituciones de la modernidad (incluidas a las iglesias) y por ende tendrían mayor compatibilidad con una sensibilidad ecológica que es ciertamente crítica del sistema económico depredador de recursos.

Por el contrario, aquellos creyentes que adhieren a religiones instituidas como iglesias protestantes y judías con discursos doctrinales fuertes tienen proporcionalmente una menor visión ecológica, o dicho de otra manera, son los que más tienen una visión explotadora y anti-ecológica de la naturaleza.

Los evangélicos que en el estudio de 2008 tienen una visión un poco más ecológica, aquí están en una posición intermedia[112].

De modo comparativo tenemos los datos agregados de los estudios del World Value Survey (WVS) en que se ha preguntado sobre el mismo tema. Los datos reúnen resultados de 88 encuestas realizadas entre 1995 y 2003 en 60 países distintos. (Ver gráfico Nº1).

**Gráfico Nº 1:**




Hemos establecido el cruce de la visión acerca de si el hombre debe dominar o coexistir con la naturaleza por grado de confesión de religiosidad (tenían que responder si la religión en sus vidas era, muy importante, importante, poco importante o nada importante). Observamos hay una leve tendencia a que se asocien dos variables: a menor importancia concedida a la religión en la vida de quién responde tiende a afirmar, en mayor medida, que el hombre debe coexistir con la naturaleza (86% de los que declaran que la religión es "nada importante"). En

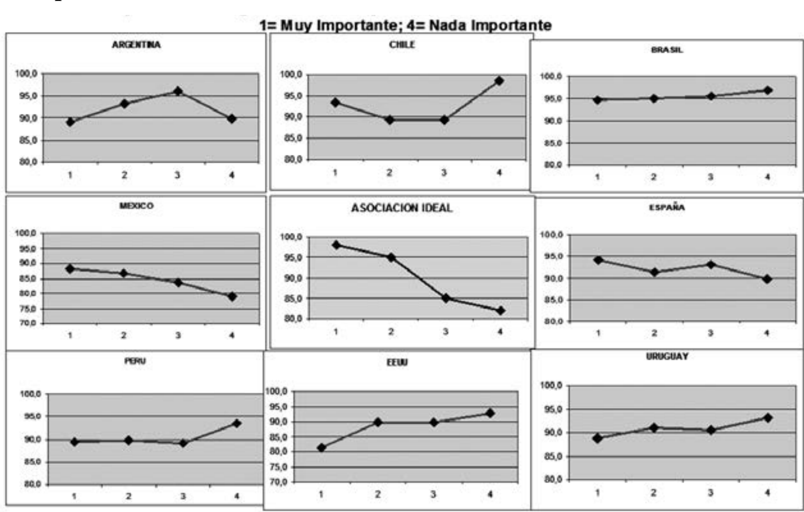
112 Dos casos son interesantes:
a) los Testigos de Jehová en ambos estudios y los mormones y musulmanes en 2010 que tienen la más alta visión ecológica. Podría deberse esto al discurso apocalíptico de sus credos que reparan en elementos de la actual crisis ambiental y b) los ateos en el estudio de 2005 que se ubican levemente en una visión menos ecológica. Una explicación plausible es que en el caso de los ateos, estudios previos nos han mostrado que obedecen a una concepción de mundo sistemática, antropocéntrica y cerrada (a diferencia de "no creyentes" cuyas creencias son híbridas) lo que se correspondería con una visión ilustrada, "progresista" y anti-ecológica del mundo.

cambio aquellas personas para las cuales la religión es "muy importante" tienden a tener una visión pro-ecológica, pero en menor medida (sólo 77%).

Hemos realizado este cruce de variables para datos escogidos de seis países latinoamericanos, Argentina, Chile, Brasil, México, Perú y Uruguay y los hemos comparado con los datos para EEUU y España (ver Gráfico Nº2). Adicionalmente el conjunto de datos se compara con un gráfico que muestra una asociación teórica "ideal" entre grado de religiosidad y mayor conciencia ecológica: es decir que a mayor importancia de la religión en la vida, mayor afirmación de que la humanidad debe "coexistir" con la naturaleza, a menor importancia de la religión mayor afirmación de que el hombre debe "dominar" a la naturaleza.

Se observan diferencias entre países siendo los casos de México y España los que muestran una muy leve tendencia en favor de la asociación ideal, pero ésta no es pronunciada. En cambio los casos de EEUU, Perú, Uruguay, y muy levemente Brasil, muestran una tendencia contraria al ideal. Los casos de Argentina y Chile muestran tendencias mixtas.

**Gráfico Nº 2. Los seres humanos deben coexistir con la naturaleza por"Religión es importante en la vida" WVS**




Fuente: Base de Datos World Value Survey. Datos de encuestas mencionadas en tabla Nº 3. Procesamiento del autor.

Es claro que en ninguno de los casos analizados se evidencia una clara tendencia a afirmar una asociación entre religiosidad y conciencia favorable al respeto por la naturaleza.

La pregunta natural es ahora ¿y qué sucede con el nivel de práctica religiosa? Nos referimos a la definición clásica de "practicante" que se establece en función de la frecuencia de cumplimiento de los rituales oficiales de las iglesias y especialmente la misa, culto u oficio semanal (ver Tabla Nº 7).

**Tabla Nº 7: Relación con la Naturaleza según Practicante Religioso (Estudio Universitarios 2005)**

| | Dominar | Coexistir | Total |
|---|---|---|---|
| Practicante | 17,2 | 82,8 | 100 |
| No practicante | 14,5 | 85,5 | 100 |
| Media: | 15,1 | 84,9 | 100 |

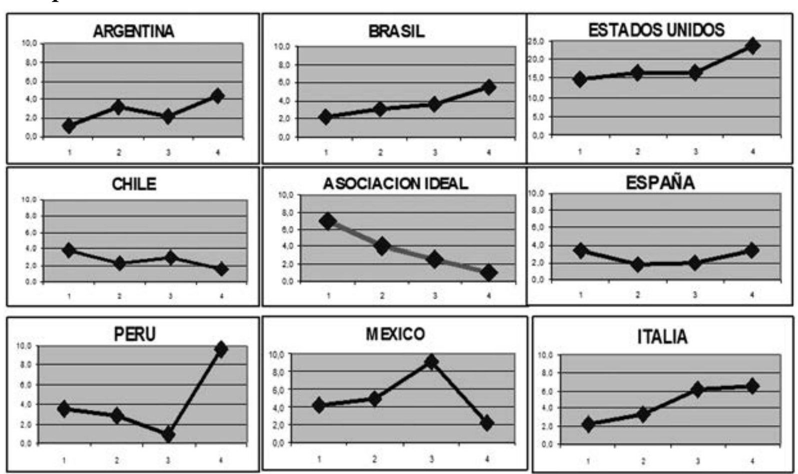
Fuente: Estudio Universitarios 2005: N=5216

Como se puede observar las diferencias entre "practicantes" (asisten asiduamente a misa, culto o ritual, al menos varias veces al mes) y "no practicantes" (asisten algunos meses del año, de vez en cuando, casi nunca o nunca) son ínfimas. Aún cuando los más practicantes manifiestan una muy leve tendencia a apoyar visiones anti-ecológicas.

Y de hecho esta relación entre variables no tiene una asociación estadísticamente significativa. Esto quiere decir que no es el nivel de práctica religiosa, la mayor o menor cercanía a los sacramentos y rituales de las iglesias, lo que perece incidir en las visiones de la relación hombre-naturaleza.

Las visiones y percepciones sociales pueden desarrollarse de forma autónoma o ser instituyentes de prácticas sociales. Para averiguar este nexo es importante analizar qué sucede con el factor religioso como motivación para participar en asociaciones y grupos ecologistas o medio ambientalistas (ver Gráfico Nº3).

**Grafico Nº 3. Pertenece a asociación ecoligista/medio-ambientalista por "Religión es importante en la vida" WVS**




Fuente: Base de Datos World Value Survey. Datos de encuestas mencionadas en tabla Nº 3. Procesamiento del autor.

Como se observa por los datos entregados por las encuestas del WVS, tomando en cuenta datos de Argentina, Brasil, Chile, México y Perú y comparándolos con datos de EEUU, España e Italia, no existe, por regla general, una fuerte asociación entre alta religiosidad y pertenencia a grupos y asociaciones ecologistas y/o medio-ambientalistas. Más bien la tendencia general para todos los casos es contraria, exceptuando el caso de Chile dónde la tendencia es tan leve que no llega a ser significativa. Los casos de España y México presentan tendencias encontradas.

En conclusión la tendencia observada es, por regla general, que las personas que estiman que su religión es algo muy importante o importante en sus vidas no están particularmente motivadas por participar en asociaciones o grupos que defiendan el medio ambiente o se preocupen de temas ecológicos y en la mayoría de los casos la tendencia es inversa.

Uno de los factores que podría incidir en la conciencia ecológica sería el grado de información acerca de los peligros medioambientales. En relación al calentamiento global se preguntó si los estudiantes sabían sus causas. En el estudio de 2008 tenían que responder acerca de la veracidad de la afirmación: "el calentamiento global es provocado principalmente por la emisión de gases de invernadero por la quema de combustibles fósiles"

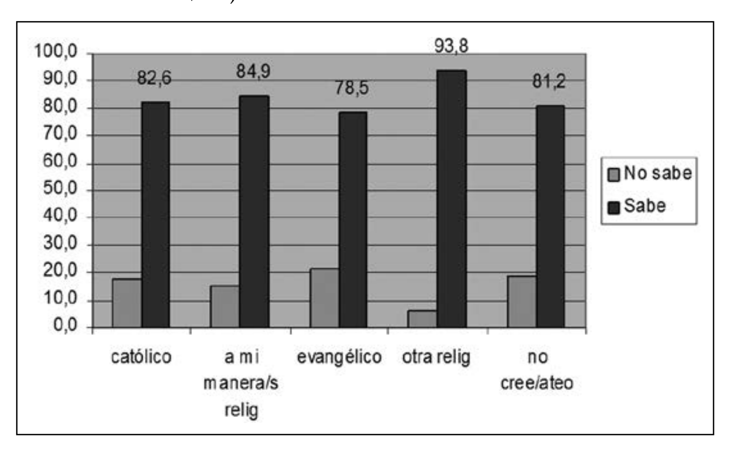
(ver Tabla Nº 8). En general, en el estudio de universitarios, un 88% indicó la opción correcta. En el cruce según adhesión religiosa observamos que son los creyentes sin religión los que ignoran en mayor medida las causas del calentamiento global.

**Tabla Nº 8: "El Calentamiento Global es provocado principalmente por la emisión de gases de invernadero por la quema de combustibles fósiles" (Estudio 2008)**

| | VERDADERO | FALSO | Total |
|---|---|---|---|
| Ateo, Agnóstico, No Creyente | 91,7 | 8,3 | 100 |
| Creyente Sin Religión | 82,7 | 17,3 | 100 |
| Católico | 87,4 | 12,6 | 100 |
| Evangélico/ Protestante/ Otra | 96,2 | 3,8 | 100 |
| Media | 88,2 | 11,8 | 100 |

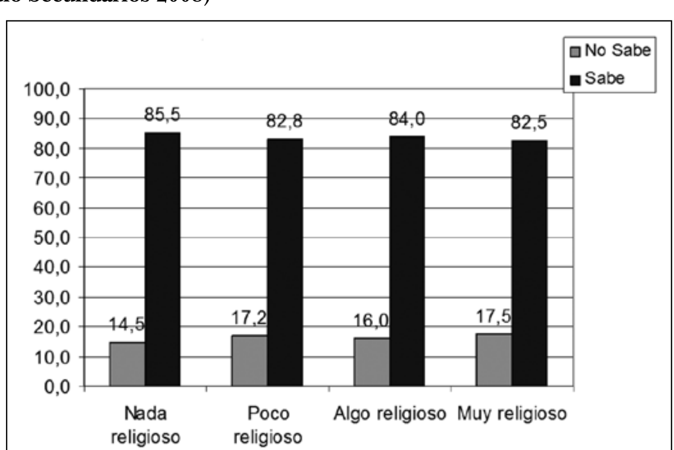
En el caso de los estudiantes secundarios observamos, como se aprecia en el gráfico (Gráfico Nº 4), que los más informados son los que declaran "otra religión" (94%) y los menos informados son los evangélicos (21,5%), los no creyentes o ateos (19%) y los católicos (17,4%).

**Gráfico Nº 4. Conocimiento del Calentamiento Global según Religión (Estudio Secundarios 2008)**




En el cruce de esta pregunta según grado de religiosidad observamos que existe una muy leve tendencia a que sean los menos religiosos los que más conocen el tema del calentamiento global (ver Gráfico Nº 5), pero esta tendencia no es estadísticamente significativa.

**Gráfico Nº 5. Conocimiento del Calentamiento Global según Religiosidad. (Estudio Secundarios 2008)**




Se preguntó también acerca de la capa de ozono, si era beneficiosa o perjudicial para el ser humano. En el estudio de universitarios 2008 (ver Tabla Nº 9) un 13,8% respondió que era perjudicial, es decir, en forma errónea, en el estudio de 2010 un 11,5% lo hizo de igual manera (ver Tabla Nº 10). Analizada según religión observamos que en 2008 son los no creyentes, ateos y creyentes sin religión los que tienden a responder en forma más correcta y en cambio los católicos y sobre todo, los evangélicos los que menos información correcta tienen.

**Tabla Nº 9: "La capa de ozono es perjudicial para el ser humano" (Estudio universitarios 2008)**

| | VERDADERO | FALSO | Total |
|---|---|---|---|
| Ateo, Agnóstico, No Creyente | 10,8 | 89,2 | 100 |
| Creyente Sin Religión | 11,0 | 89,0 | 100 |
| Católico | 16,1 | 83,9 | 100 |
| Evangélico/Protestante/Otra | 19,2 | 80,8 | 100 |
| Media | 13,8 | 86,2 | 100 |

El cuadro con la información de 2010 nos ofrece un panorama levemente distinto (ver Tabla Nº 10). En este caso con una asociación estadística significativa al 0,042 si bien también los ateos, no creyentes y agnósticos tienden a responder en forma más correcta, lo hacen además los protestantes, mormones y musulmanes. En cambio los testigos de Jehová y judíos son los que menos manejan este tema. Tampoco tienen buena información los católicos y miembros de "otras iglesias".

**Tabla Nº 10: "La capa de ozono es perjudicial para el ser humano" (Estudio universitarios 2010)**

| | VERDADERO | FALSO | Total |
|---|---|---|---|
| Ateo, no creyente | 7,2 | 92,8 | 100 |
| Agnóstico | 5,2 | 94,8 | 100 |
| Creyentes sin religión | 10,8 | 89,2 | 100 |
| Católica | 16,7 | 83,3 | 100 |
| Católico a mimanera | 12,1 | 87,9 | 100 |
| Evangélica | 11,6 | 88,4 | 100 |
| protestante/Anglicano | 0,0 | 100,0 | 100 |
| Testigo de Jehová | 25,0 | 75,0 | 100 |
| Iglesia Mormona | 0,0 | 100,0 | 100 |
| Religión Judia | 33,3 | 66,7 | 100 |
| Religión Islámica | 0,0 | 100,0 | 100 |
| Otra Iglesia | 14,7 | 85,3 | 100 |
| Media | 11,5 | 88,5 | 100 |

Estos datos no son totalmente concluyentes en relación a las influencias que puede tener la afiliación religiosa y los grados de conocimiento de los problemas del calentamiento global.

Por otra parte, la pregunta acerca de la mediación tecnológica en la relación hombre-naturaleza nos indica que nuevamente los creyentes sin religión son los que tienen opiniones más favorables a la tecnología, lo que evidencia una cierta contradicción ya que este tipo de jóvenes son más favorable a la coexistencia con la naturaleza.

Los evangélicos afirman en una mayor proporción que la tecnología daña la naturaleza (ver Tabla Nº 11).

**Tabla Nº 11: "La tecnología transforma o daña a la naturaleza". (Estudio universitarios 2008)**

| | Transforma | Daña | Total |
|---|---|---|---|
| Ateo,Agnóstico,NoCreyente | 47,1 | 52,9 | 100 |
| Creyente Sin Religión | 53,2 | 46,8 | 100 |
| Católico | 46,1 | 53,9 | 100 |
| Evangélico/Protestante/Otra | 41,7 | 58,3 | 100 |
| Media | 47,6 | 52,4 | 100 |

Ahora bien, en relación a la pregunta sobre si el progreso científico y tecnológico aporta ventajas o desventajas para el medio ambiente (ver Tabla Nº 12), son los evangélicos los que aparecen con una postura de mayor crítica: la ciencia y tecnología aportarían más desventajas que ventajas a la conservación del

medio ambiente. Esto sería coherente con respuestas anteriores y con el hecho de que los evangélicos en el estudio de 2008 son más favorables a coexistir con la naturaleza: manifiestan recelos de la tecnología. ¿Quizás porque entre los evangélicos chilenos predomina una cosmovisión más tradicional y menos progresista, es decir, menos favorable a la tecnología?

**Tabla Nº 12: "El progreso científico y tecnológico aporta más bien ventajas o desventajas para la conservación del medio ambiente y la naturaleza" (Estudio universitarios 2008)**

| | Desventajas | N |
|---|---|---|
| Ateo, Agnóstico, No Creyente | 35,8 | 109 |
| Creyente Sin Religión | 43,2 | 81 |
| Católico | 36,8 | 182 |
| Evangélico/Protestante | 52,4 | 21 |
| Media | 38,4 | 393 |

En cuanto a la percepción del futuro y de los riesgos de las tecnologías los católicos son los menos preocupados con el futuro: son los más optimistas porque creen que el futuro de Chile será "limpio" y no contaminado. Los creyentes sin religión ven al país mas "contaminado en el futuro", (ver tabla Nº 13).

**Tabla Nº 13: "Chile en el futura será" (Estudio universitarios 2008)**

| | Limpio | Contaminado | Total |
|---|---|---|---|
| Ateo, Agnóstico, No Creyente | 34,9 | 65,1 | 100 |
| Creyente Sin Religión | 32,9 | 67,1 | 100 |
| Católico | 46,0 | 54,0 | 100 |
| Evangélico/Protestante/Otra | 36,0 | 64,0 | 100 |
| Media | 39,6 | 60,4 | 100 |

El estudio del 2010 ratifica la visión optimista de los católicos pero junto a los mormones que ven un futuro más "limpio" (ver Tabla Nº 14). En cambio los que tienen mayor temor de que el futuro sea contaminado son los evangélicos (76%), testigos de Jehová (80%) y protestantes (73%). Los musulmanes opinan de igual forma, como se aprecia a continuación:

**Tabla N °14: "Chile en el futura será"**
**(Estudio universitarios 2010)**

| | Contaminado | Limpio | Total |
|---|---|---|---|
| Ateo, no creyente | 68,2 | 31,8 | 100 |
| Agnóstico | 61,8 | 38,2 | 100 |
| Creyentes sin religión | 64,2 | 35,8 | 100 |
| Católica | 60,0 | 40,0 | 100 |
| Católico a mi manera | 57,7 | 42,3 | 100 |
| Evangélica | 75,8 | 24,2 | 100 |
| Protestante/Anglicano | 72,7 | 27,3 | 100 |
| Testigo de Jehová | 80,0 | 20,0 | 100 |
| Iglesia Mormona | 50,0 | 50,0 | 100 |
| Religión Judia | 66,7 | 33,3 | 100 |
| Religión Islámica | 100,0 | 0,0 | 100 |
| Otra Iglesia | 70,0 | 30,0 | 100 |
| Media | 63,1 | 36,9 | 100 |

También son los católicos los que perciben que la tecnología es más segura (ver Tabla Nº 15). Los ateos y no creyentes perciben en la tecnología una fuente de riesgos.

**Tabla Nº 15: "La tecnología es riesgosa o segura"**
**(Estudio universitarios 2008)**

| | Segura | Riesgos | Total |
|---|---|---|---|
| Ateo, Agnóstico, No Creyente | 52,4 | 47,6 | 100 |
| Creyente Sin Religión | 59,5 | 40,5 | 100 |
| Católico | 60,9 | 39,1 | 100 |
| Evangélico/Protestante/Otra | 58,3 | 41,7 | 100 |
| Media | 58,1 | 41,9 | 100 |

La postura de los católicos aparece como más coherente dado que postulan que se debe dominar la naturaleza y tienen una mayor confianza en las tecnologías y en el control ambiental que reducirá la polución hacia el futuro.

Hemos observado que el nuevo paradigma ecologista –incipiente en estos discursos– no resulta tan fácilmente identificable con alternativas religiosas, ya que las influencias van en direcciones muchas veces contradictorias, lo que resulta muy decidor.

El conjunto de análisis expuestos nos lleva a sacar las siguientes conclusiones preliminares:

a) Las alternativas religiosas no están fuertemente asociadas con una u otra visión acerca de la naturaleza.

b) Las religiones establecidas no parecen estar sosteniendo de manera relevante una opción que favorezca, en la mentalidad y sentido común de los jóvenes estudiantes, un paradigma alternativo que sostenga una visión ecológica y postule un verdadero desarrollo sustentable y;

c) particularmente las religiones establecidas y especialmente el catolicismo (en ocasiones el judaísmo o el protestantismo) parecen inclinar la balanza –aunque de manera sutil, quizás imperceptible– hacia posturas menos ecológicas y a reafirmar la clásica visión según la cual el hombre debe explotar a la naturaleza;

d) finalmente, y aunque esto sólo lo hemos observado en los datos para el caso de estudiantes universitarios chilenos y no para las muestras generales del WVS, parece ser que las posturas antirreligosas sistemáticas –especialmente el ateismo y la no creencia– también inclinan la balanza hacia posturas menos ecológicas, posiblemente por el racionalismo y cientificismo por el que se orientan y que tiene una mayor sintonía con posturas materialistas y por ende, muchas veces antireligiosas y que también toman distancia del paradigma holístico, que como veremos resulta para esta postura ser "anti-científico" (el menos antipositivista).

Es decir estamos, en el contexto de estas relaciones entre religión y visiones de la naturaleza, en medio de un proceso de "lucha de visiones" y paradigmas lo que tiene que ver, por lo demás, con un período de giro histórico (a inicios del siglo XXI) que es un período de transición paradigmática.

Hemos descubierto en el análisis de las representaciones colectivas de los universitarios y secundarios, que existen evidencias para afirmar que allí se está produciendo un cambio de paradigma, pero que todavía hay elementos importantes del viejo paradigma que ronda como sombra e impide, entre otras cosas, que la religión se constituya en un factor de cambio paradigmático.

## La religión cristiana y el tránsito de paradigmas

En el contexto de este tránsito de un paradigma cientificista, ilustrado, cartesiano y "modernista" hacia un nuevo paradigma más integral, holístico y ecológico, debemos evaluar la forma como sociológicamente se sitúan las religiones instituidas. No estamos por cierto analizando aquí las teologías, sino más bien nos referimos a los contextos sociohistóricos en los cuales las instituciones religiosas influencian y modelan la mentalidad colectiva de sus fieles y, en este caso, a partir de lo que nos sugieren los datos de los estudios en estudiantes chilenos.

Mas allá de todo lo que se dice y afirma acerca de que el cristianismo y las iglesias se están abriendo a los temas medio ambientales y a una espiritualidad ecológica[113], el hecho es que, en su gran mayoría, están todavía influidos por el viejo paradigma, o recién han iniciado el camino hacia su des-instalación. Es lo que vemos reflejado en el discurso cotidiano –en el sentido común religioso– de nuestros estudiantes chilenos.

Se ha vinculado mucho más a la ética religiosa y a la mística y espiritualidad cristianas con el medio ambiente. Sin embargo es un hecho de que las mayores y mejores relaciones entre medio ambiente y perspectiva ecológica y religión, proviene de enfoques que vinculan a las religiones orientales (y especialmente al confucianismo y al taoismo); a las religiones indígenas andinas y mesoamericanas (con el culto a la Pacha Mama), y a formas religiosas pre-cristianas (mal llamadas paganas o neopaganas) con estos temas.

[113] Una amplia gama de instituciones y movimientos cristianos están comprometidos en las redes y movimientos ambientalistas y tienen preocupaciones por la ecología. También ha habido importantes desarrollos de las teologías ecologistas o verdes (cf. Leonardo Boff 2002; 2006; 2008) incluso Mary Evelyn Tucker y John Grim (2007) hablan de un verdecimiento de las religiones mundiales. Muchos movimientos ecuménicos están apoyando la Carta del Planeta Tierra y en el mundo católico es posible encontrar variadas referencias en los discursos de los pastores y los últimos Papas a las acciones en defensa del medio ambiente. Surgen las eco-teologías y los movimientos por la eco-justicia entre cristianos comprometidos. Sin embargo, en este trabajo hemos querido mostrar la otra dimensión del problema.

Hay, al parecer, una cierta dificultad, por cierto bastante controvertida, entre cristianismo occidental y perspectiva holística.

Para la perspectiva que relaciona al cristianismo con los procesos de secularización de la cultura, el cristianismo y sus raíces veterotestamentarias, contienen elementos positivos que han desencadenado un progresivo "desencantamiento" del mundo que ha culminado en la cultura occidental y el vertiginoso desarrollo de la ciencia y de la tecnología. De acuerdo al propio Weber (1998) la ética protestante al secularizarse ha dado un poderoso sustento cultural al capitalismo contemporáneo.

En esta concepción la religión animista, mágica o politeísta, aquella que se confunde con la creación, es pre-cristiana. Al decir de Gauchet (1985) cuando se produce la mutación axial (entre los años 800 A.C. y 200 A.C.), en donde aparece simultáneamente un estado y un Dios único totalmente exterior al mundo que ha creado, se genera el principio del "desencantamiento del mundo". Es decir un principio de secularización que ha estado marcando toda la cultura judeo-cristiana occidental.

Lo cierto es que hay en el cristianismo un programa de interpretación "fuerte" –y que ha hegemonizado muchos discursos hasta el presente, estando incluso en la base ideacional del surgimiento de la ciencia moderna– que postula que la naturaleza es una creación totalmente subordinada al dominio de los hombres. De esta manera a la naturaleza (femenina) se la debe "explotar" para beneficio de la dominación de los hombres (apuntando hacia la hegemonía androcrática).

Por el contrario, como sabemos existe una lectura ecológica de la tradición bíblica y del cristianismo. En efecto, hay posiciones que enfatizan, por el contrario, una postura de reconciliación entre cristianismo y ecología. Así, por ejemplo el texto clásico de André Beauchamp (1991) sobre sabiduría, ética y espiritualidad del ambiente es revelador.

Este autor muestra que las clásicas tesis de Lynn White Jr. (1967) están equivocadas. Según este autor el cristianismo –y en general todas las religiones de origen bíblico– por ser antropocéntricas generan una actitud de fondo no amistosa con la naturaleza. Al considerar que el mundo de la Creación está sometido al hombre, se fundamenta una subestimación por la naturaleza y

allí radicaría la causa última de la crisis ecológica contemporánea. Esto es, el cristianismo con su llamado a "someter la tierra" (Gn 1,28) ha provocado un ethos que ha justificado el pillaje de los recursos naturales y la crisis ambiental actual.

Por el contrario, muchos autores hablan de que no se trata de "dominar" la tierra por mandato divino sino de "servir" o de "administrar" la tierra por dicho mandato.

Observamos que en el consenso mayoritario secular –en la mentalidad de las mayorías como hemos visto en los datos del World Value Survey– hay una apertura muy grande a la idea de que se debe co-existir con la naturaleza y no dominarla. Se trata de la inclinación –quizás poco sistemática todavía– hacia una posición abierta hacia el medio ambiente y el enfoque holístico.

Pero el dato más relevante para nuestro tema es que esta inclinación favorable al medio ambiente mayoritaria en la ciudadanía, *no parece ser el resultado de las influencias inequívocas de los discursos religiosos oficiales*, incluso como lo sugieren nuestros datos, algunas opciones de religiones instituidas más bien favorecen una perspectiva no-ecológica y conservadora[114] reforzando una resistencia al cambio de paradigma: reiterando el discurso anti-ecológico y androcéntrico del dominio de la naturaleza por mandato divino.

El cambio climático está obligando a una toma de conciencia (Sathaye, 2007) y las nuevas mentalidades parecen ir por delante de lo que va la conciencia de las iglesias y los cristianos.

[114] En Chile a fines del año 2008, el Obispo de Aysen inició una "cruzada verde" en la defensa activa del medio ambiente, al cuestionar el megaproyecto de plantas hidroeléctricas en la zona, e igual reivindicación realizó el Obispo de Copiapó al cuestionar el proyecto minero de la transnacional canadiense Barrick Gold para la extracción de oro desde el alto del valle cordillerano en Pascua Lama. En ambos casos se defienden los recursos hídricos y la flora y la fauna de la región. Sin embargo escaso eco han tenido estas acciones entre sus hermanos Obispos y la Iglesia católica en su conjunto parece distanciarse de estas posturas.

## Bibliografía

ALFORD, Mark (1998). *Wittgenstein and Scientific Knowledge,* Princeton, Princeton Inst. for Advanced Study. En http://alford.fastmail.us/jjapp.html

ARCHER, Margaret (1991). Sociology for one world: unity and diversity. *International Sociology,* vol. 6, Nº 2, 131-147

BAUMAN, Zygmunt (2005). *Modernidad Líquida,* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BEAUCHAMP, André (1991). *Pour une sagesse de l'environnement: essai sur une éthique et une spiritualité de l'environnement.* Ottawa: Novalis.

BERMAN, Morris (1987). *El Reencantamiento del Mundo.* Santiago: Cuatro Vientos Editorial.

BOFF, Leonardo, (2008), *La opción-Tierra: la solución para la tierra no cae del cielo.* Santander: Sal Térrea.

BOFF, Leonardo (2006) *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres.* Cuarta edición, Madrid: Ed. Trotta.

BOFF, Leonardo (2002) *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra.* Madrid: Ed. Trotta.

CHRISTIAN, David (2005). *Mapas del tiempo, introducción a la "Gran Historia".* Barcelona: Crítica.

GAUCHET, Marcel (1985). *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion.* Paris: Galimard.

GIL-PÉREZ, Daniel; VILCHES, Amparo; GONZÁLEZ, Mario (2002). Otro mundo es posible: de la emergencia planetaria a la sociedad sostenible. *Didáctica de las ciencias experimentales y sociales,* Nº.16, 57-81.

HUXLEY, Aldous (1979). *Literatura y Ciencia,* Segunda Edición. Buenos Aires: Sudamericana.

IPCC (2007), *Cambio climático 2007: Informe de síntesis.,* IPCC, OMM, PNUMA, Ginebra, Suiza, 115. En http://www.ipcc.ch/pdf/presentations/briefing-bonn-2007-05/mitigation-substainable-development.pdf

MCGREW, Anthony (1996). A Global Society? En Stuart Hall et al, (Eds), *Modernity.* Cornwall GB: Blackwell.

PARIS, Ginette (1986). Éco-théologie, en Yvon Desrosiers (dir.). *Religion et culture au Québec-Figures contemporaines du sacré,* (pp. 331-342) Montréal: Fides.

PARKER, Cristián (2008 a). Science and Technology in Undergraduate

Students Worldview, Shaped by Globalization: The Chilean Case, *Perspectives on Global Development and Technology,* Nº 6, 1-22.

PARKER, Cristian (2008b). Alfabetismo científico y conciencia crítica en estudiantes universitarios chilenos. En Roberto Leher (comp), *Por uma reforma radical das Universidades Latino-Americanas.* Buenos Aires: CLACSO, pp. 311-365.

PARKER, Cristián (2008c). Por una nueva cultura científica: más allá de las dos culturas. *Estudios Avanzados,* Nº 10 (diciembre), 7-24.

PARKER, Cristián (2004): La sociologie des religions a` l'horizon 2050: un point de vue latino-américain, *Social Compass,* Nº 51 (1), 59–72.

PARKER, Cristián (1995). Modeles culturels el développement durable: une vision du sud, *Alternatives Sud, Quel Développement durable pour le Sud?,* vol. II, N1 4, 71-100.

PINEAU, G. (2005). Edgar Morin: itineraire et œuvres d'un chercheur transdisciplinaire, Communication de clôture au *Second Congrès Mondial sur la Transdisciplinarité,* 6-12 Septembre 2005, Université Fédérale de l'Espiritus Santo (UFES) -Vitoria – Brésil.

PNUD (2007). *Informe sobre Desarrollo Humano 2007-2008. La lucha contra el cambio climático: Solidaridad frente a un mundo dividido,* PNUD, New York, Mundi-Prensa, México DF. En: http://hdr.undp.org/en/reports /global/hdr2007-2008/

POLANYI, Michael (1958). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy.* Chicago: Univ. Chicago Press.

POPPER, Karl (1997). De nubes y relojes. *Revista de ciencia y tecnología de la Universidad Veracruzana,* Nº 26, may-ago, 83-101 y Nº 27, sep-dic, 113-128.

RORTY, Richard (2000). Being that can be understood is language: Richard Rorty on H. - G. Gadamer. *London Review of Books,* March 16, 23-25.

SATHAYE, Jayant (2007). *Sustainable Development and Climate Change Mitigation,* en IPCC briefing at UNFCCC, Bonn, 12 de mayo. En: http://www.ipcc.ch /pdf/presentations/briefing-bonn-2007-05/mitigation-substainable-development.pdf.

SMITH, Gerald (1994). *Polanyi: Tacit Knowing and the Ecological Crisis,* Tennessee: Sewanee En http:// smith2.sewanee.edu/courses/341/341Lectures/341.01.Polanyi-Ecology.html

SNOW, Charles Percy (1993). *The two cultures.* Cambridge: Cambridge University Press (Original 1959).

SOLBES, Joaquim and Amparo Vilches (2004). Papel de las Interacciones Ciencia, Tecnología, Sociedad y Ambiente en la formación ciudadana. *Enseñanza de las Ciencias,* Nº 22 (3), 337-347.

TUCKER, Mary Evelyn & GRIM, John (2007). The Greening of The World's Religions, *Future Islam,* March/April. En http://www.futureislam.com/2007/03-04.asp

VAILLANCOURT, Jean-Guy (2001), *Religion, écologie et environnement.* En http://www.erudit.org/livre/larouchej/2001/livrel4_div35.htm

WEBER, Max (1998). *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo,* Madrid: ISTMO, S.A.

WHITE, Lynn Jr (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis, *Science,* 155, Nº 3767, 1204-1207.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1988). *Investigaciones Filosóficas,* Trad. del alemán por García Suarez y A. Moulines. Barcelona: Crítica.

# Autores

(En orden de aparición)

Cristián Parker Gumucio
Doctor en Sociología
Profesor Titular
Instituto de Estudios Avanzados
Universidad de Santiago de Chile
Santiago de Chile
cristian.parker@usach.cl

Paul Freston
Doctor en Sociología
Profesor de Religión y Política
Wilfrid Laurier University
Ontario, Canada
paul.freston@bailor.edu
pfreston@gmail.com

Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
Doctor en Ciencias Sociales
Profesor Adjunto
Programa de PostGrado en Ciencias Sociales
Universidad Federal do Rio Grande do Norte
Natal, Rio Grande do Norte, Brasil
orivaldojr@yahoo.com.br

Dannyel Brunno Herculano Rezende
Maestrando
Programa de PostGrado en Ciencias Sociales
Universidad Federal do Rio Grande do Norte
Natal, Rio Grande do Norte, Brasil
drezende@bol.com.br

Eugenia Fediakova
Doctora en Ciencias Políticas
Directora Magister en Estudios Internacionales
Instituto de Estudios Avanzados

Universidad de Santiago de Chile
Santiago de Chile
evguenia.fediakova@usach.cl

Bibiana Astrid Ortega Gómez
Master en Administración y Gerencia Pública
Docente Tiempo Completo
Escuela de Política y Relaciones Internacionales
Universidad Sergio Arboleda/Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, D.C., Colombia
bibianaa.ortega@usa.edu.co
bibianaortega@gmail.com

Fortunato Mallimaci
Doctor en Sociología
Profesor Titular
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Investigador Principal CONICET
CEIL-PIETTE
Buenos Aires, Argentina
fmallimaci@gmail.com

Gizele Zanotto
Doutora em História Cultural
Profesora de PostGrado en Historia
Universidade de Passo Fundo (UPF)
Rio Grande do Sul, Brasil
gizele@upf.br
gizezanoto@yahoo.com.br

Raymundo Heraldo Maués
Doctor en Antropología Social
Profesor Asociado
Programa de Post Grado en Ciencias Sociales
Universidad Federal do Pará
Belem, Brasil
hmaues@uol.com.br

Eloisa Martin
Doctora en Antropología Social
Profesora Adjunta
Departamento de Sociología
Universidad de Brasilia
Brasilia, Brasil
eloisamartin@hotmail.com
eloisamartin@ar.inter.net

Irene Dias de Oliveira
Doctora en Teología
Profesora
Programa de PostGrado en Ciencias de la Religión
Pontificia Universidad Católica de Goiás
Goiania, GO, Brasil
irenefit@pucgoias.edu.br

Ricardo Salas Astraín,
Doctor en Filosofía
Profesor Titular
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad Católica de Temuco
Temuco, Chile
rsalas@uct.cl

Oscar Osorio Pérez.
Doctorando
Doctorado en Ciencias Antropológicas
Departamento de Antropología
Universidad Autónoma Metropolitana
Iztapalapa. Ciudad de México, México
pastor202002@yahoo.com.mx pastor202002@hotmail.com

Nicolás Guigou
Doctor en Antropología Social
Profesor Agregado
Ciencias de la Comunicación y Antropología Social
Universidad de La República
Montevideo, Uruguay
guigou.nicolas@gmail.com

Las actuales relaciones entre religión, política y cultura en América Latina, deben comprenderse en el marco de las transformaciones socio-políticas que vienen cursando en la llamada era de la post-Guerra Fría y en la propia inserción que, en tales cambios, vienen experimentando nuestros pueblos. A este respecto, la re-configuración de las sociedades civiles y de los Estados de la región en el proceso de la globalización capitalista, ha modificado los anteriores referentes religiosos y políticos y sus mutuas relaciones, elevándose, por consiguiente, la complejidad de ellas. Frente a ello, las ciencias sociales deben enfrentar nuevos y crecientes retos de comprensión, evitando cualquier tentación de echar mano a enfoques reduccionistas. Es en este último sentido que este libro busca entregar elementos variados y transversales en el tratamiento del imbricado mundo de las relaciones que se dan entre religión, política y cultura en América Latina.

